Die Psychologie

der

neuen Löwener-Schule.

Von

Burkard Frischkopf.

Inaugural-Dissertation.

Der philosophischen Fakultät, Sektion I,

der

Ludwig-Maximilians-Universität zu München eingereicht

im Juni 1907.

LUZERN,
Druck und Verlag von Räber & Cie.
1908.

Die Psychologie

der

neuen Löwener-Schule.

Von

Burkard Frischkopf.

Inaugural-Dissertation.

Der philosophischen Fakultät, Sektion I,

der

Ludwig-Maximilians-Universität zu München eingereicht

im Juni 1907.

ACAD.
LUDOVIC.
BIBL.

LUZERN,

Druck und Verlag von Räber & Cie.
1908.

Genehmigt auf Antrag der Herren:
Frh. von Hertling und **Lipps.**

Die Psychologie
der neuen Löwener Schule.

„Für wen philosophieren wir, wenn nicht für die Menschen unserer Zeit und was beabsichtigen wir dabei anders als eine Lösung vorzuschlagen für die Zweifel, welche die Zeitgenossen beschäftigen."

Mercier, Origines, pag. 463.

Zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts erhob sich in Frankreich gegen den Condillacschen Sensualismus, den Cabanis und Destutt de Tracy noch weiterzuführen versucht hatten, eine doppelte Reaktion, ausgehend einerseits von der theologischen Schule, welcher die Traditionalisten Louis de Bonald, Josef de Maistre, Bautin und de Lamenais angehörten, welch letzterer später in ontologischen Gedankengängen sich bewegte, wie Gioberti in Italien, Ubaghs und Laforêt in Belgien, anderseits von der spiritualistischen Schule eines Maine de Biran und P. Royer Collard, der die Philosophie der schottischen Schule in Frankreich eingebürgert hatte, während Viktor Cousin und Théodor Jouffroy, dessen Schüler, die eklektische Richtung begründeten. Allein auch diese Systeme vermochten nicht lange alle Geister zu fesseln. Ihre bald zu Tage tretende Unzulänglichkeit, das schon lange gehegte Bedürfnis, der dekadenten Scholastik etwas Lebenskräftiges gegenüber zu stellen, und der Einfluss der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland mächtig aufstrebenden Erfahrungswissenschaften, namentlich auch der experimentellen Psychologie, sind wohl die treibenden Kräfte gewesen für eine Erneuerung des philo-

sophischen Gedankens. Diese verkörpert sich in dem Neukantianismus[1]) in Frankreich und dem Neuthomismus oder der Neuscholastik, die hauptsächlich in Belgien Boden gefasst hat. Eine Neubelebung der Scholastik war auch in Italien um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts versucht worden von Sanseverino, Cornoldi, Pecci, Satolli, Liberatore, Zigliara etc.[2]) Allein die Art der Durchführung die-

[1]) Als Vertreter dieser Richtung sind besonders zu nennen: Etienne Vacherot, Charles Renouvier, J. Lachelier und Emil Boutroux. Der Kritizismus Renouviers unterscheidet sich ziemlich von demjenigen Kants, mit dessen Apriorismus er den Humeschen Phänomenalismus verbindet. Während er das Unendliche, das Ding an sich und die Substanz verwirft, gewährt er der Freiheit, als Bedingung der Sittlichkeit einen Platz in der realen Welt. Die Vorstellungen unseres Bewusstseins, die uns allein gegeben sind, haben den Charakter des Relativen. Die Formen, durch die wir die Erscheinungen erfassen, sind unser Werk. Das Vorgestellte und das Vorstellende hat man als zwei untrennbare Seiten derselben Tatsache, ihre Verbindung als das wahrhaft Wirkliche anzusehen. Die Bedingungen der Erfahrung sind die Kategorien: Relation, Zahl, Lage oder Raum, Reihenfolge oder Zeit, Qualität, Werden, Ursache, Zweck, Persönlichkeit. Jeder dieser neun Kategorien entspricht eine Seelentätigkeit. Cf. Falckenberg, Geschichte der neuern Philosophie, 5. A., pag. 491.

[2]) Sanseverino, früher Cartesianer, dann vom Jesuiten Sordi zum Thomismus zurückgeführt, lehrte zuerst in Neapel; in Bologna war besonders Cornoldi für den Thomismus tätig, in Perugia hauptsächlich Pecci, der nach seiner Erhebung zum Papst, als Leo XIII. an der gregorianischen Universität in Rom einen Lehrstuhl für thomistische Philosophie errichtete, behufs Eröffnung einer allen Studenten der römischen Universitäten zugänglichen öffentlichen Vorlesung, für welche Cornoldi berufen wurde. Bei der fast in allen Kreisen und besonders unter den Professoren der gregorianischen Universität herrschenden Abneigung gegen den Thomismus waren die Hoffnungen für den letztern nur gering. Indessen mögen die allwöchentlichen, öffentlichen Disputationen zwischen den Professoren der beiden Richtungen und den Studenten nicht wenig zu einer Verständigung beigetragen haben. Als dann aber nach Erscheinen der Enzyklika Aeterni Patris (4. Aug. 1879) Cornoldi an das Collegium Romanum, Zigliа-

ses Versuches schien der neuzeitlichen Ideenentwicklung zu wenig Rechnung zu tragen. Schon der Zweck, zu dem er unternommen wurde, liess den Erfolg voraussehen. Galt es ja, die ontologischen und cartesianischen Elemente, die zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts tief in die katholische Theologie eingedrungen waren (in Italien, Frankreich und Belgien), und in denen man auf kirchlicher Seite eine Gefahr für die Orthodoxie erblickte, wieder zu verdrängen. Es sollte eine einheitliche Unterlage geschaffen werden, für die Theologie, deren Vertreter nunmehr ihre Beweise mehr auf einen willkürlich aufgebauten Eklektizismus stützten, als auf ein konsequent durchgeführtes System. Ein solches musste wieder begründet werden und das war auch die einzige treibende Kraft für die in Italien angestrebte Renaissance des Thomismus. Der Kampf, den die aufstrebenden Thomisten gegen die Anhänger Rosminis, Giobertis und Cartesius, unter denen besonders Tongiorgi, Palmieri und Caretti zu nennen sind, führte, drängte jene wieder zur excessiven Auffassung des Thomismus zurück. Als nach Berufung der Häupter der neuen Bewegung (Cornoldi, Zigliara etc.) an die römischen Universitäten der Aquinate nach heissem Kampfe wieder als der Philosoph kat-exochên betrachtet wurde und der Thomismus wieder die offizielle Philosophie der katholischen Theologie geworden war, ergab sich als einzige Aufgabe, die unverfälschte Lehre des Aquinaten wieder klar herauszustellen und ins Licht zu rücken. Hiebei handelte es sich vorerst nicht so sehr um eine Untersuchung der Grundlagen der scholastischen Philosophie, noch um eine wohlerwägende, gründliche Kritik der einzelnen Theorien, als um eine blosse Autentizitätsfrage, nämlich darum, ob eine in Frage stehende Doktrin bei

---

ara an die Minerva, Talamo an das Appollinarium, Satolli und Lorenzelli an die Propaganda berufen wurden, hatte der Thomismus gewonnenes Spiel. Cf. C. Besse, Deux centres du mouvement thomiste, pag. 12—20. Paris, Letouzey et Ané.

Thomas sich vorfinde. So hat eine scheinbare Entwicklung den Thomismus wieder zurückgedrängt auf den status quo. Dass die Entwicklung übrigens eine scheinbare geblieben ist, das hatte seinen tiefern Grund darin, dass der Thomismus, der doch als Stütze der Theologie zu dienen hatte, seiner Aufgabe gemäss meistens nur in metaphysischen und spekulativen Bahnen sich bewegte. In dieser der Theologie untergeordneten Stellung erhielt die Philosophie von jener Norm und Richtschnur des Denkens; sie hatte eben meistens nur die Grundlagen zu liefern für eine theologische Doktrin, deren Schlussfolgerungen bereits vorlagen.[3]) So war denn naturgemäss kein Raum mehr gegeben für ein eingehendes, uneigennütziges Studium des Individuums, seiner verschlungenen psychischen Aeusserungen, kurz für Probleme rein philosophischer Natur, oder es konnte wenigstens dieses nicht als Hauptzweck angestrebt werden. Diese Scholastik war eben noch nicht in die Entwicklung eingetreten, welche die Menschheit von der geozentrischen zur anthropozentrischen Weltauffassung geführt hatte. Sie bewegte sich meistens noch in den alten Geleisen der deduktiven Methode, während sie die Bedeutung der induktiv-analystischen, der die moderne Wissenschaft ihre Triumphe verdankt, verkannte oder gar mit einem gewissen Misstrauen auf sie blickte.

So kam es denn, dass die italienischen Thomisten, weit entfernt, mit den modernen Geistern und ihren Ideen in entscheidender Weise sich zu messen, in dem „Paläothomismus", wie Besse die alte Scholastik nennt, stecken blieben. Es dürfte daher die Behauptung nur schwer

---

[3]) Als Charakteristikum für die eben gezeichnete Auffassung der Philosophie sei nur auf das Lehrbuch von Lorenzelli „Philosophiae Theoreticae institutiones", 2 Vol. Romae 1906 hingewiesen, z. B. II. Bd., pag. 335—341, pag. 497, 201—203 und 430—432, 275 und 346, 431 etc.; ebenso Sanseverino im XI. Kap. seiner Criteriologie „Philosophia christiana", Bd. I, pag. 279—80 etc.

zurückgewiesen werden können, dass die Philosophie in dieser Gestaltung und Auffassung, der zufolge sie etwa noch als eine Propädeutik der Theologie behandelt wurde, mehr denn je Gefahr lief, das Prärogativ einer selbständigen Wissenschaft zu verlieren. Wohl muss zugestanden werden, dass diese „Vorkämpfer der Tradition und des Glaubens" um die katholische Theologie in den romanischen Ländern sich hohe Verdienste erworben haben, indem sie dieselbe aus den Fahrwassern einer ihr feindlichen Philosophie gerettet haben. Ihre Würdigung vom philosophischen Standpunkt aus ist eine ganz andere; denn die Interessen der Theologie decken sich nicht mit denjenigen der Philosophie.

An zwei verhängnisvollen Mängeln litt demnach der italienische Thomismus als philosophisches System: Trotzdem die Initianten der neuthomistischen Bewegung dem Kritizismus, Skeptizismus und Traditionalismus gegenüber für die Vernunft die Fähigkeit, durch ihre natürlichen Kräfte die Wahrheit zu erkennen, in Anspruch nahmen, so vermochten sie doch ihr philosophisches Denken nicht zu emanzipieren von den Methoden der Theologie und das Misstrauen gegenüber der modernen Wissenschaft endgültig fallen zu lassen. Diese beiden Bedenken überwunden zu haben, ist die charakteristische Tat Merciers, des bedeutendsten Vertreters der neuen Löwener Schule. Die Philosophie soll der Theologie selbständig gegenüber stehen, sie soll frei sein von jeder religiösen Voreingenommenheit, ihre eigenen Ziele und Zwecke haben, um so „die vorgefasste Meinung, dass der katholische Gelehrte ein Soldat im Dienste des Glaubens sei, und dass die Wissenschaft in seinen Händen nichts anderes sein könne als eine Waffe zur Verteidigung seines Credo", Lügen zu strafen.[4])

„Ist die Scholastik nichts anderes als eine Begründung der Kirchenlehre", sagt de Wulf, ein anderer

[4]) Cf. D. Mercier, Rapport sur les études supérieures de philosophie, pag. 9. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie 1891.

Vertreter der Löwener Schule, „so darf man sie wahrhaft nicht mehr eine Philosophie nennen, sie ist dann nur eine Auslegung der Glaubenslehre, ein Kommentar des Credo, ein Plaidoyer pro domo.“[5]) In Wirklichkeit sind nach Mercier diese Anschauungen über die Scholastik nicht ohne Verschulden der Vertreter dieser Philosophie selber entstanden, nämlich durch ihren einseitigen Konservativismus und ihre offenkundige Abneigung gegen die moderne Wissenschaft. Es soll aber das Bekenntnis des Glaubens kein Hindernis sein für die hochherzigen Unternehmungen des Gelehrten, auch nicht für die Kühnheit des Genies. . . . . Unter der Herrschaft übertriebener religiöser Befürchtungen soll die berechtigte Freiheit des Mannes der Wissenschaft nicht eingeschränkt werden. Pflegen wir die Wissenschaft um ihrer selbst willen, ohne ein unmittelbar apologetisches Interesse mit derselben zu verfolgen.“[6])

„Die Unabhängigkeit der Neuscholastik gegenüber der Theologie, wie gegenüber jeder andern beliebigen Wissenschaft ist nichts anderes als die Anwendung jenes unanfechtbaren Prinzips wissenschaftlichen Fortschrittes, der im zwanzigsten Jahrhundert ebenso Geltung hat wie im dreizehnten, nämlich dass eine wohlbegründete Wissenschaft ihr formales Objekt, ihre Prinzipien, ihre konstruktive Methode ihrem eigenen Gebiete entnimmt und dass in dieser Hinsicht jede Entleihung aus einer fremden Wissenschaft das Recht der eigenen Existenz gefährden würde. . . . Ein Katholik kann sich in gutem Glauben auch an eine andere Philosophie anschliessen, als an die Neuscholastik; es gibt keine katholische Philosophie, ebensowenig wie eine katholische Wissenschaft, wohl aber gläubige Philosophen, wie es Chemiker, Mediziner gibt, welche zugleich Katholiken, Protestanten, Juden usw. sind. Die Neuscholastik gestaltet sich

[5]) Cf. De Wulf, Introduction, à la philosophie néo-scholastique, pag. 18. Louvain, Institut Supérieur, 1904.

[6]) Cf. Mercier, Rapport, pag. 12—13.

ausserhalb jeder konfessionellen Voreingenommenheit.“[7]) Und im Anschluss an Newmann sagt Mercier: „Verzichten wir nur völlig und ein für allemal auf die Geschichte, auf die Naturwissenschaften und auf die Philosophie, wenn wir nicht die Gewissheit haben, dass die Offenbarung wahr genug ist, um nichts von dem Widerstreit und den Verwirrungen der menschlichen Meinungen fürchten zu müssen.“ . . . Dies (nämlich das Festhalten an dieser Gewissheit) wird, fügt Mercier bei, ein erstes Mittel sein, um das Vorurteil zu zerstreuen, als seien wir beständig gefesselt von der Sorge, einen Glaubenssatz zu verteidigen oder zu rechtfertigen.[8])

Welches ist nun die Stellung Merciers zur aristotelisch-scholastischen Philosophie als solcher? Gemäss seinen Absichten und im Gegensatze zu den italienischen Thomisten, in seiner Philosophie einen rein wissenschaftlichen Zweck zu verfolgen, ist Mercier auch weit entfernt, sich sklavisch an das alte Gedankensystem zu halten. Dieses soll ihm vielmehr nur der erweiterungsfähige Rahmen sein, welchem er die Resultate der modernen Wissenschaften einfügen will, es soll das Fundament bilden für das neue wissenschaftliche Gebäude, das nach allen Seiten hin eine den modernen Bedürfnissen entsprechende Verbesserung und Erweiterung erfahren soll. Die Philosophie der scholastischen Schule ist also in seinen Augen keineswegs das vollendete Gebäude der Wissenschaft, der Schlusstein menschlichen Denkens; es gibt keine „philosophia perennis“ im Sinne eines abgeschlossenen Systems. Die Philosophie soll die Beweisgründe ihrer Berechtigung nicht in der Autorität oder in der Tradition suchen, sondern in der kritischen Prüfung der Tatsachen.

Die Richtung dieser neuen Schule bedeutet also, wie schon angedeutet, nicht einen vollständigen Bruch mit

---

[7]) Cf. de Wulf, Introduction.

[8]) Cf Mercier, Rapport, pag. 13.

der Vergangenheit. Was mit den modernen wissenschaftlichen Ergebnissen in Einklang gebracht werden kann, soll beibehalten und wieder neu verwendet werden. Ist indessen dieser Neuthomismus nicht eine vollständige Neuschöpfung, so dürfte dennoch der Umbau und teilweise Neubau dieses Systems, wie er uns von Mercier entworfen vorliegt, einer Betrachtung wert sein. Denn „wenn Philosophie zu erzeugen einer der höchsten Zwecke des Weltgeschehens ist“[9]), so müssen wir mit Interesse alle Regungen des menschlichen Geistes, auch die scheinbar weniger bedeutungsvollen, welche diesem Zwecke zuzustreben scheinen, verfolgen, indem wir von der durch die Geschichte uns aufgedrängten Ueberzeugung ausgehen, dass gerade in diesen oft entwicklungsfähige Keime liegen, während allzu schroffe und unvermittelte Reaktionen fast mit Notwendigkeit wieder durch andere in ihrer Wirkung aufgehoben oder doch zeitweise in Frage gestellt werden. So hat ja der Dogmatismus der alten Philosophie als notwendige Gegenerscheinung, die von jeder beengenden Abhängigkeit von Tradition und Autorität emanzipierte Philosophie der Aufklärung zur Folge gehabt, zu welcher der cartesianische Zweifel den ersten entscheidenden Schritt bedeutete, wie denn auch in der Folgezeit Rationalismus und Empirismus, Idealismus und Materialismus resp. Skeptizismus als extreme Bewegungen auf dem Gebiete der Philosophie einander gegenüber standen und sich gegenseitig ablösten.

Aus dieser Erscheinung, die wir übrigens auf politischem, literarischem, künstlerischem, wie auf philosophischem Gebiete konstatieren können, scheint aber gerade die Folgerung sich zu ergeben, dass bedeutende Ideen nur mit dem Hebel der Reaktion in Umlauf gesetzt werden können; dies widerspricht offenbar den Tatsachen; mit mehr Recht kann vielleicht jene andere Konsequenz abgeleitet werden, dass irgend eine Idee oder ein System,

[9]) Cf. Falkenberg, Geschichte der neuern Philosophie, Einleitung, pag. 4.

umsomehr Garantie für einen dauernden Einfluss in sich birgt, je weniger sie den Charakter des Sprunghaften und Unvermittelten an sich trägt, wenn der Werdegang mehr eine organische Entwicklung von innen heraus als eine abrupte Neuschöpfung ohne irgend welche Beziehung zu schon Vorhandenem darstellt. Wenn wir nun aber die Philosophie der neuen Löwener Schule als Reaktion gegen eine blosse Philosophie der Begriffe und der Spekulation aufzufassen haben, so müssten wir konsequent in dem, was wir an ihr am meisten begrüssen werden, nämlich in ihrer möglichst grossen Reaktionskraft zugleich auch den Grund sehen für eine früher oder später eintretende ebenso energische Bekämpfung. Eine solche könnte aber nur dann von Erfolg begleitet sein, wenn die genannte Schule ihrem Vorsatze, den modernen Erfahrungswissenschaften sich anzuschliessen, untreu würde und nach Aufgabe ihrer neuzeitlichen Ideen sich selbst wieder isolierte. Damit aber ist zugleich auf den Punkt hingewiesen, den der Neuthomismus ins Auge zu fassen hat, wenn anders er die Aufmerksamkeit der Geister auf sich ziehen will. Ob ihm dies gelingen wird, ob er überhaupt lebenskräftig ist, oder auf dem angestrebten Wege es werden kann, bleibt eine Frage für sich. —

Die neue Löwener Schule hat nicht einen völligen Bruch mit der Vergangenheit beabsichtigt, den ja die Philosophie der Neuzeit mit aller nur wünschbaren Gründlichkeit schon längst vollzogen hat. Die Reform ist aber anderseits auch nicht von aussen in das System hineingetragen worden, in welchem Falle sie für den modernen Philosophen wohl zu wenig radikal erscheinen müsste. Wir haben hier es vielmehr mit einer Entwicklung zu tun, mit einem innern Lebensprozess im Organismus der thomistischen Philosophie, der vielleicht deshalb interessant ist, weil man eine Neubelebung oder Weiterführung der scholastischen Denkweise wohl vielerorts für unmöglich hielt. Damit ist aber wiederum nichts ausgesagt

über die Berechtigung und Haltbarkeit des Neuthomismus wie er uns hier vorliegt.[10])

* * *

Im vorhergehenden haben wir den allgemeinen philosophischen Standpunkt Merciers gekenn-

[10]) Der Lehrstuhl für die neuthomistische Philosophie wurde im Jahre 1882 auf Betreiben Leo XIII. an der Löwener Universität errichtet und Professor Desiré Mercier übertragen. Acht Jahre später (1890) wurde das „Institut Supérieur de Philosophie", die philosophische Fakultät in ihrer heutigen Gestalt ins Leben gerufen. Der Lehrplan umfasst alle philosophischen Disziplinen und die mit der Philosophie direkt zusammenhängenden naturwissenschaftlichen Fächer (allgemeiner Kurs); sodann die höhere Mathematik und diejenigen naturwissenschaftlichen Fächer, die in dem allgemeinen Kurs nicht inbegriffen sind, endlich die politischen und sozialen Wissenschaften (spezielle Kurse). Die Psychologie wird betrieben im Zusammenhang mit der allgemeinen Biologie, der Embryologie, Anatomie, Physiologie, Psychophysiologie etc. Die Kosmologie in Verbindung mit der Physik, Chemie, Mineralogie, Kristallographie und der höhern Mathematik. Neben einem physikalischen, einem chemischen und einem psychophysiologischen Laboratorium besteht eine Bibliothek und ein Zeitschriftenkabinett, in dem etwa 150 Revuen aufliegen. Im Jahre 1896 wurde ein Laboratorium für experimentelle Psychologie, das erste in Frankreich und Belgien, errichtet. Die Zahl der immatrikulierten Studenten betrug 1903 bereits 71. Die von den Mitgliedern der Fakultät bisher veröffentlichten Werke umfassen ausser einer Anzahl von Broschüren, je einer Zeitschrift für Sozialpolitik und Rechtswissenschaft und der Revue néo-scholastique bereits mehr als zwei Dutzend Bände. Von Mercier verfasst sind:

„Cours de Philosophie". Vol. I. Logique, in 8°, XIV—367 pag. 1894. (1902. 3. A.)

Vol. II. Metaphysique Générale ou Ontologie, in 8°, 580 pag. 1894. (1907. 5. A.)

Vol. III. Psychologie, 2. Bd., in 8°, zusammen 771 pag. mit 4 Tafeln. 1894. (1907. 7. A.)

Vol. IV. Critériologie Générale, in 8°, 426 pag. 1890. (1907. 5. A.)

Vol. V. Critériologie Spéciale ist nicht mehr erschienen.

Vol. VI. Hist. de la Philos. Médiévale ist von De Wulf verfasst.

Vol. VII. Cosmologie von D. Nys.

zeichnet; gehen wir nun zum speziellen über, den er in der Psychologie einnimmt, die ja den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung bildet.

Wenn Mercier überall die Erfahrungswissenschaften herbeizieht, um „an Stelle blosser Begriffe die Interpretation der Tatsachen zu setzen", so tut er dies in besonderm Masse in seiner Psychologie, welche er speziell der spiritualistischen Schule eines Maine de Biran[11]), Cousin[12]) und Jouffroy und ihren An-

Von den Schriften Merciers ist noch besonders zu erwähnen: Les Origines de la Psychologie Contemporaine in 12⁰. XII—485 pag. 1898.

Zur weitern Verbreitung ihrer Ideen hat die philosophische Fakultät im Jahre 1901 eine Extension universitaire ins Leben gerufen. 1903 bestanden bereits 23 Lokalkomitees und wurden im genannten Jahre etwa 90 Konferenzen abgehalten in den verschiedenen Teilen Belgiens.

Die meisten Werke des angeführten „Cours de Philosophie" sind in mehrere Sprachen übersetzt, so die Psychologie ins Italienische, Spanische, Portugiesische, Polnische. Von der deutschen Uebersetzung liegt bisher nur der I. Band vor mit einer Einleitung in die Neu-Scholastik versehen von L. Habrich. Kempten und München, Kösel'sche Buchhandlung.

Cf. zu diesen Angaben: Dr. A. Pelzer: „L'Institut Supérieur de Philosophie à l'université de Louvain." 1890—1904. Louvain, Institut Sup. 1904.

Catalogue de la Bibliothéque de l'Inst. Sup. de Phil. Nr. 20. 1904.

[11]) Maine de Biran („Ueber die Grundlagen der Psychologie", 1806) weist in seiner Lehre Berührungspunkte mit Leibniz, Fichte und Kant auf. Mit letztern verbindet ihn die Idee der Spontaneität des Subjektes, der aktiven Einheit des Selbstbewusstseins, letztere mehr im psychologischen als transzendentalem Sinne; die Grundtatsache der innern Wahrnehmung ist die Willensanstrengung; durch den Widerstand, den der eigene Leib der bewegenden Kraft des Ich bereitet, gewinnt er den Begriff der Ursache und wird sich seiner selbst und eines Nichtich bewusst.

[12]) Victor Cousin („Philosophische Fragmente", 1826; „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie" in zwei Serien), ein Verehrer Hegels und eine Zeitlang Idealist im Sinne des genannten deutschen Philosophen, will weder von der Leugnung, noch von der aprioristischen Konstruktion der Metaphysik etwas wissen, sondern mit Deskartes sie auf der Psychologie aufbauen.

hängern entgegenstellt, die „den Problemen, die durch die Biologie und die Psychophysiologie heute aufgeworfen werden, fremd geworden sind.“[13]) Was in der aristotelischen Psychologie unhaltbar geworden ist, soll ohne weiteres fallen gelassen werden, Irrtümer verbessert, unklare und unzulängliche Begriffe durch neue ersetzt werden.

Mercier ist also weit entfernt, ein unbedingter Anhänger der alten Scholastik zu sein. Dies würde ihm schon seine allgemeine philosophische Auffassung verbieten; denn „die Psychologie ist eine lebendige Wissenschaft; sie muss sich entwickeln mit den biologischen und anthropologischen Wissenschaften, die ihre Vasallen sind. Die Hemmnung der Entwicklung ist für ein Lebewesen eine verhängnisvolle Ursache von Unregelmässigkeiten und Missbildungen.“[14]) Sorel bemerkt hiezu: „Wer die Psychologie von Mercier gelesen hat, hat erkennen können, dass die Neuscholastik kurzen Prozess macht mit Formeln, welche sich mit dem Stand der modernen Wissenschaft nicht vertragen können.“[15])

„Der beste Dienst“, fährt Mercier fort, den Wert der Erfahrung hervorhebend, „den man den allgemeinen Lehren der scholastischen Psychologie erweisen kann, besteht darin, dass man sie in Verbindung setzt mit den Ergebnissen, welche in der Zellularbiologie, in der Histologie, Embryogenie errungen worden sind; dass man nach dem Beispiele der englischen Assoziationisten die seelischen Tatsachen, so viel als möglich vereinfacht, den erwachsenen Menschen durch das Studium der Tierpsychologie und der Kinderpsychologie, den gesunden Menschen durch genaue Beobachtung gewisser ausserordentlicher oder krankhafter Zustände zu begreifen sucht,

---

[13]) Cf. Psychologie Préface, pag. 1.

[14]) Ibidem.

[15]) Cf. Sorel in der Revue philosophique de Ribot. 1903. XXXV, pag. 651.

welche diesen oder jenen verborgenen Charakterzug des normalen Typus schärfer bekunden; dass man den besondern Modifikationen oder Veränderungen nachgeht, welche die menschliche Tätigkeit bei verschiedenen Rassen, oder in den verschiedenen Zeiten der Geschichte aufweist, wie Herbert Spencer es getan hat, dass man endlich seinen Anteil nimmt an der Bewegung, welche in den psychologischen Untersuchungen wachgerufen worden ist durch die experimentelle deutsche Schule."[16]) Diese Hinwendung zur experimentellen Methode in der Psychologie ist der zweite bedeutsame charakteristische Zug in der Philosophie resp. in der Psychologie Merciers. Es muss ihm sicher hoch angerechnet werden, schon dass er im schroffen Gegensatze zu jener Auffassung wie sie im Zentrum des italienischen Thomismus, von dem doch die Anregung zur Errichtung eines Lehrstuhles in Löwen ausgegangen war, herrschte, als Führer der neuscholastischen Bewegung in freimütigem Bekenntnis die Emanzipation des philosophischen Denkens proklamierte; allein nicht minder hoch ist die Erkenntnis einzuschätzen, dass wir uns „an das Studium der Tatsachen machen müssen, mögen sie auch geringfügig erscheinen". . . . Denn „Tatsachen sind Tatsachen und es genügt, dass sie da sind um zu verdienen studiert zu werden. Und übrigens, wenn sie heute nicht nützen werden, so werden sie es morgen. Es sind Materialien, die bestimmt sind, einzutreten in umfassendere Synthesen der Zukunft."[17])

Man hat zwar geltend gemacht, die Verhältnisse seien in Löwen für eine fruchtbare Renaissance der Scholastik günstiger gewesen als in Italien. Dies mag zum Teil richtig sein, wie aus bereits genannten Gründen

---

[16]) Cf. Psychologie Préface, pag. 1—2.

[17]) Préface, pag. 2. Zum spez. Betrieb der experimentellen Psychologie wurde an der Universität ein psychophysiologisches Laboratorium und ein solches für experimentelle Psychologie eingerichtet. Beide enthalten eine bedeutende Anzahl

erhellt. In Belgien hatten sich die Wasser der traditionalistischen und ontologistischen Strömungen, die sich etwa von den Jahren 1830—1860 bemerkbar machten, von Ubaghs und Laforêt ausgehend, verlaufen. Allein es fehlte anderseits auch nicht an heftigen Gegnern, die in wahrhaft bemitleidenswerter Kurzsichtigkeit in der neuen Löwener Schule nichts anderes als ein Werk der Zwietracht und dergl. zu sehen vermochten.

In seinem Werke „Les Origines de la Psychologie Contemporaine" zeichnet Mercier den Werdegang der modernen Psychologie seit Deskartes und unterzieht die Systeme des Idealismus, Positivismus und Mechanismus einer ziemlich eingehenden Kritik, ohne sich indessen zum voraus in einem feindlichen Gegensatz zu den modernen Strömungen zu stellen. Er huldigt im Gegenteil der Ansicht, ein jedes System enthalte etwas Brauchbares. „Wir berufen uns auf Plato, Deskartes, Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel und Wundt, vielleicht ebenso viel und gewiss mit ebenso viel Aufrichtigkeit, als diejenigen, welche uns unter die Zahl ihrer Gegner rechnen."[18])

Eine wichtige Rolle kommt nach Mercier im Neuthomismus der Beobachtung zu. Wiewohl die Philosophie in ihrem letzten Stadium gemäss ihrer Definition zur Erkenntnis der Allgemeinheit der Dinge durch ihre höchsten Ursachen fortschreitet, so sind doch immer zuerst die näherliegenden Ursachen zu erforschen, über welche die Einzelwissenschaften Aufschluss geben; „denn das beständige Studium der Tatsachen ist und bleibt die gewöhnliche Bedingung des Fortschrittes des philosophischen Gedankens."

Mercier anerkennt der Psychologie eine gewisse zentrale Stellung in der Philosophie, wenn er mit Looman sagt, „die verschiedenen Teile der Philosophie knüp-

---

von Instrumenten und Apparaten. Cf. Dr. A. Pelzer, „l'Institut Supérieur de Philosophie", pag. 5.

[18]) Cf. Les Origines, pag. 449.

pfen alle an die Erkenntnis des eigenen Ich an, alle haben einen psychologischen Ausgangspunkt".[19])

Gegenstand der Psychologie ist nach Mercier der scholastischen Auffassung gemäss der Mensch in seiner substantiellen Einheit von Leib und Seele, welche Auffassung er als fundamentale Thesis der cartesianischen Bewusstseinspsychologie entgegenstellt.[20]) Letztere scheint ihm in ihrer Beschränkung auf Bewusstseinstatsachen zu eng gefasst. Der Psychologe hat den Menschen zu studieren in seinen psychischen Aeusserungen sowohl wie in seinen Organen, welche die Verbindung herstellen zwischen dem Bewusstseinsleben und der Aussenwelt. Zu dieser Auffassung scheint Mercier besonders durch die nach ihm bestehende „Abhängigkeit und den engen Zusammenhang gerade der höchsten moralischen und geistigen Akte mit dem Organismus" sich gedrängt zu sehen. Hat doch, so führt Mercier aus, nach angestellten Untersuchungen die Veränderung der Körpertemperatur um bloss zwei Grad nach abwärts oder aufwärts eine Lähmung der geistigen Tätigkeit resp. eine fieberhafte Steigerung bis zum Delirium zur Folge.[21]) Mossos Untersuchungen haben ergeben, dass eine Veränderung des Pulsschlages stattfindet, je nachdem eine Person zerstreut oder geistig intensiv beschäftigt ist, ja es soll sogar das Experiment eine veränderte Kurve ergeben, je nachdem die Versuchsperson mit leichter Lektüre oder etwa mit einer schwierigen Uebersetzung sich befasst. Mittelst des Plethysmographen sind wir imstande, den Wechsel unserer Gemütsbewegungen wahrzunehmen, was auch bei Simulation von Halluzinationen, über deren Vorhandensein ein Urteil gestattet, wie Faret nachgewiesen hat.[22]) Nehmen wir hinzu, dass der Mensch in seiner geistigen und moralischen Leistungs-

[19]) Cf. D. Mercier, Les Origines, pag. 460.
[20]) Cf. Psychologie, Introduction, pag. 6.
[21]) Cf. Les Origines, pag. 296.
[22]) Cf. Ch. Feré, Sentiment et mouvement. Paris, Alean. 1887.

fähigkeit von der Konstitution des Körpers vielfach abhängig ist, so müssten wir schliessen, dass aus der Beschränkung der Psychologie auf Bewusstseinstatsachen eine einseitige Betrachtungsweise sich ergeben würde, abgesehen davon, dass wir uns auch kein Urteil bilden könnten über die Natur des Prinzipes, das alle Formen der menschlichen Tätigkeit umfasst und sie zu dem einen wunderbaren Resultat konvergieren lässt, welche dasselbe verwirklicht.

Die cartesianische Gegenüberstellung von Psychischem und Physischem beruht nach Mercier auf der Voraussetzung, dass es in uns eine vom Körper verschiedene Seele gebe, eine bewusste Seele und einen seiner physischen und physiologischen Tätigkeiten unbewussten Körper. In Wirklichkeit aber sagt uns das Bewusstsein bloss, dass der Mensch denkt; das weitere ergibt sich erst auf Grund einer Reflexion. Das Wesen der Seele besteht sodann nicht lediglich im Denken. Der Satz Deskartes: „Je suis une chose qui pense" ist nur richtig im affirmativen, nicht aber in seinem exklusiven Sinne. Das Kind im Mutterleibe ist nicht wesentlich verschieden von dem Subjekte, das auf einer spätern Lebensstufe denkt und urteilt und doch ist in jenem frühern Zustande keine Spur von den genannten Tätigkeiten vorhanden. Auch im ausseruterinen Leben sind, wie Flechsig z. B. nachgewiesen hat, bis zum Ende des ersten Monats alle Bewegungen des Kindes Reflexbewegungen, da die Assoziationszentren (nach Flechsig intellektuelle Zentren) noch nicht entwickelt sind.[23]) Die Entwicklung des Gesichtssinnes beim Kinde, das von der passiven Aufnahme der Sinneseindrücke allmählich zum Betrachten der Gegenstände übergeht, ist ein weiterer Beweis dafür, dass der innere Sinn, oder das sinnliche Bewusstsein erst später in Funktion tritt. Das sensitive Leben durchläuft mehrere Entwicklungsphasen, das sinnliche und noch vielmehr das geistige Bewusstsein

[23]) Cf. Les Origines, pag. 301.

steht am Ende dieser Entwicklung; dem sensitiven Leben aber geht eine biologische Entwicklung voraus, in der die Tätigkeit der Seele noch ganz aufgeht in der Organisation der Materie. Dies ist ihre primordiale Funktion und ihr Wesen ist daher nicht ausschliesslich Denken. „Anerkennt man, dass der Mensch ein einheitliches Ganzes bildet, dass die höhern Funktionen in wechselseitiger Beziehung und Abhängigkeit mit den niedern stehen, dass es nicht ein einziges inneres Geschehen gibt, ohne ein physisches Korrelat, keine Idee ohne sinnliche Erregung“[24]) (émotion), so kann man auch einem solchen konkreten Doppelphänomen den Charakter eines psychologisch-physiologisch zusammengesetzten Vorganges nicht mehr absprechen, da er ja aus der Introspektion durch das Bewusstsein und der biologischen und physiologischen Beobachtung erhellt; darin liegt aber auch die Existenzberechtigung einer psycho-physiologischen Wissenschaft. Diese hat die Tatsachen zu nehmen wie sie sind, indem sie nach ihrer materiellen Seite ihre Beziehung zu den Funktionen des Körpers und zur Aussenwelt untersucht, unter deren Einfluss sie steht, dann aber auch weiterhin „diese Bewusstseinstatsachen in ihre einzelnen Elemente zergliedert, um zu den einfachsten analystischen Ergebnissen zu gelangen, die Wundt mit dem technischen Ausdrucke „Impressionen“ bezeichnet; sie soll den konkreten Komplex des spontanen Bewusstseins[25]) synthetisch wieder herstellen, wie er sich vor der vorgenommenen Analyse dem spontanen Bewusstsein als Vorstellung darstellte und die Gesetze der Association der Vorstellungen bestimmen: Das ist das Programm der neuen Psychologie.“[26])

Mercier glaubt sich in der Rechtfertigung seines Standpunktes auf die Erklärung Wundts stützen zu

---

[24]) Cf. Origines, pag. 456.

[25]) „Spontanes Bewusstsein“, insofern es die Resultate der Beobachtung in grossen Umrissen erfasst.

[26]) Cf. Origines, pag. 466.

dürfen: „Die Resultate meiner Arbeiten stimmen weder überein mit der materialistischen Hypothese, noch mit dem platonischen oder cartesianischen Dualismus; der aristotelische Animismus, welcher die Psychologie wieder mit der Biologie in Verbindung bringt, ergibt sich als einzige plausible metaphysische Schlussfolgerung der experimentellen Psychologie.“[27])

* * *

Mercier teilt seine Psychologie in drei Teile ein, von denen der erste das organische oder vegetative Leben, der zweite das sensitive oder animalische Leben und der dritte das intellektuelle Leben umfasst. Im ersten Teile, wo Mercier die Frage nach der Natur, dem Ursprung des Lebens, den verschiedenen Erscheinungen der Lebenstätigkeit und deren Bedingungen erörtert, gibt er eine Uebersicht über die Morphologie und die Physiologie der Zelle, sowie über die chemische und anatomische Zusammensetzung des menschlichen Organismus, wobei er die Resultate der neuesten Forschungen auf diesem Gebiete zu Rate zieht. Gegenüber dem exzessiven Vitalismus der Schule von Montpellier und dem Mechanismus schliesst sich Mercier in der Definition des Lebens an den vitalistischen Naturalismus oder den scholastischen Vitalismus, wie er ihn nennt, an. Das Leben ist kontinuierliche, immanente Bewegung. Eine wissenschaftliche Erklärung der Tätigkeit des organischen Lebens muss die organisierten Wesen nicht bloss als einfache Gruppierungen von Tätigkeiten und Kräften auffassen, sondern als Substanzen, die ausgestattet sind mit der natürlichen Grundtendenz, die Bedingungen der Organisation zu verwirklichen und zu erhalten. . . . „Das Lebewesen ist nicht eine Anhäufung von zufälligen Akzidentien, sondern eine einheitliche Wesenheit, eine einheitliche Natur, zusammen-

[27]) Cf. Wundt, „Grundzüge der physiologischen Psychologie“, Schlusskapitel. (In den neuern Auflagen wurde dieser Passus dahin modifiziert, dass der aristotelische Animismus viele Er-

gesetzt aus der Materie und einem besondern substanziellen Prinzip, welches wir Seele oder Lebensprinzip nennen.[28]) So gelangt Mercier zur aristotelischen Definition der Seele. *Ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.*

Im zweiten Teil seiner Psychologie behandelt Mercier das sensitive Leben. Da der einer Dissertation gewährte Raum nicht hinreicht, um auf alle Einzelheiten einzugehen, müssen wir uns hier ebenfalls auf die wichtigern Eigentümlichkeiten beschränken. Auch hier gibt Mercier als Grundlage seiner Untersuchungen eine allgemeine Uebersicht über die anatomischen, histologischen und physiologischen Verhältnisse des Nervensystems, um dann überzugehen zu den äussern Sinnestätigkeiten. Die sinnliche Erkenntnis als solche ist nach ihm „ein eigenartiger Vorgang, dessen unterscheidender Charakter nur erfasst werden kann durch eine direkte Anschauung von Seite des Bewusstseins".[29]) Die Sinneswahrnehmung im allgemeinen definiert er als „eine Seinsweise des empfindenden Subjektes, eine Zustandsveränderung, welche bestimmt ist, dieses nämliche Subjekt über irgend etwas zu belehren."[30]) Wiewohl diese Definition das Bestreben nach einer nähern Bestimmung des eigentümlichen Vorganges deutlich erkennen lässt, so besagt sie im Grunde doch nichts, was über die Scholastik hinausweisen würde. Nimmt ja doch Mercier auch die nähere Bestimmung der sinnlichen Erkenntnis als eine „gewisse" Verähnlichung des Erkannten im Erkennenden von der Scholastik herüber. Allerdings modifiziert er diese Formel dahin, dass er die Aehnlichkeit nicht wie die Scholastiker als eine intentionale, sondern als eine kognoszitive fasst. Sie besteht weiterhin, wie er betont, nicht

scheinungen erkläre, welche durch die andern Theorien vernachlässigt werden.)

[28]) Cf. Psych., pag. 68.

[29]) Cf. Psych., t. I., pag. 135.

[30]) Cf. Psych., pag. 135, t. I.

in einer quantitativen, sondern bloss in einer qualitativen Uebereinstimmung. Anderseits ist sie doch wiederum mehr als eine blosse Aehnlichkeit: Sie ist ein Bild, in dem Sinne, dass sie die Dinge nachahmt oder wieder erzeugt. — Ob aber Mercier an dieser Anschauung nicht selber irre geworden ist? Die von ihm gegen die Annahme einer „species sensibiles" im alten Sinne erhobenen Bedenken lassen vermuten, dass er selber in dieser Theorie nicht mehr als eine schwach begründete Hypothese zu erblicken vermag.[31]) — Objekt eines Sinnes ist nach Mercier „dasjenige, was sich ihm darstellt; es ist also nicht, wie bei den alten Scholastikern, das Ding, wie es an sich ist, sondern wie es sich unsern Sinnen nach einer von ihm in denselben hervorgerufenen Veränderung vergegenwärtigt".[32]) Von diesen äussern Objekten erhält der Sinn einen Eindruck, der seine Betätigung zur Folge hat und letzterer zugleich eine besondere Richtung gibt. Die Scholastiker nannten diese im erkennenden Subjekte durch das Objekt hervorgerufene Einwirkung „species intentionalis". Mercier setzt an Stelle dieses ihm ungenügend erscheinenden Begriffes den Ausdruck „determinant cognitionel", Erkenntnisdeterminante oder erkenntniswirkende Determinante, und an Stelle von „species sensibilis" resp. „species intelligibilis" sinnliche resp. intellektuelle oder begriffliche Determinante. Der Ausdruck „Determinante" hat gegenüber der „species" nach ihm den Vorzug, dass sie bei Hinzufügung von „sinnlich" resp. „geistig" auf die Bestimmung hinweist, die Erkenntniskraft des äussern Sinnes oder des Verstandes zum Erkenntnisakt hinzulenken; zudem soll sie einen allgemein geltenden Ersatz für den allgemeinen Begriff „species" bieten. Die Determinante ist das innere Prinzip, welches zur Erkenntnis des Objektes führt. — Mercier verbirgt sich, wie bereits angedeutet wurde,

[31]) Cf. Weiter unten.
[32]) Cf. Psych., pag. 150.

keineswegs die Schwierigkeit, die in dem Erkenntnisproblem liegt. Die Erklärung durch die „species sensibilis“ als einem Bilde des Objektes konnte, meint er, den Scholastikern genügen; allein die nähere Kenntnis der Natur der Reizerreger hat das Problem immer schwieriger gestaltet und die Frage, welche Aehnlichkeit bestehe zwischen den Reizerregern und den Sinneswahrnehmungen, sowie zwischen den Reizerregern und den Objekten, von denen sie ausgehen, harrt immer noch der Lösung. Er weist namentlich hin auf die Verschiedenheit zwischen den Aetherschwingungen und den Farben, die wir den Dingen beilegen, sowie auf die Tatsache, dass ein Reizerreger, der immer derselbe zu sein scheint, Sinneswahrnehmungen von verschiedener Beschaffenheit hervorrufen kann; können wir doch die Ausstrahlungen des Spektrums vom Rot bis zum Violett durch das Auge wahrnehmen, während es diesseits des Rot noch Aetherschwingungen gibt, welche vom Tastsinn als Wärme empfunden werden, und jenseits des Violett solche, welche als Erreger chemischer Reaktionen sich erweisen. Die Frage nach dem qualitativen Charakter oder der besondern Art der Sinneswahrnehmung schliesst daher eine grosse Schwierigkeit in sich, „die zu verkennen kindisch wäre“[33]) bei dem gegenwärtigen Stande der Physik und der Physiologie der Sinne. Wir befinden uns eben in einer Epoche des Ueberganges zwischen einer traditionellen Interpretation der Tatsachen der sinnlichen Erkenntnis, die zum grossen Teil gegründet war auf eine vulgäre Erfahrung, und einer neuen Interpretation, deren Notwendigkeit jedermann fühlt.[34])

Wenn Mercier einerseits die an diesem Punkte sich ergebende Unzulänglichkeit der scholastischen Anschauung einsieht, so hält er auf Grund der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnis wenigstens eine mutmassliche Lösung des Problems der sinnlichen Erkennt-

[33]) Cf. Psych., pag. 163, t. I.
[34]) Ibidem.

nis, resp. des qualitativen Charakters der einzelnen Sinneswahrnehmungen nicht für unmöglich. Er geht dabei aus von der anatomischen Beschaffenheit der einzelnen Sinneszentren und spez. des Gehirns, sowie von der eigentümlichen Natur der verschiedenen Reizerreger, die entweder mechanischer, chemischer oder physischer Art sind. „Der letzte Grund dieser qualitativen Verschiedenheit aber ist die besondere natürliche Beschaffenheit der Sinneskräfte und die Natur der äussern Reizerreger.“[35])

Im Zusammenhang hiemit behandelt Mercier ein der Scholastik noch durchaus fremdes Problem, nämlich die Frage nach dem Wesen und dem Grunde der Lokalisation oder Verörtlichung und der Obektivation oder Vergegenständlichung (auch Exteriorisation [Veräusserlichung] genannt) unserer Sinneswahrnehmungen.[36]) Gewisse Sinnesempfindungen, wie etwa Hunger, Durst, Ermüdung, können wir kaum irgend wo an unserem Körper lokalisieren, während wir andere, wenn auch nur mit annähernder Bestimmtheit, in ein bestimmtes Organ verlegen, so den Zahnschmerz, den der Zahnnerv uns empfinden lässt. Mit grösserer Sicherheit verlegen wir Tastempfindungen z. B. in die Fingerspitzen. Diesen Empfindungen sind die des Gehörs und spez. des Gesichtssinnes entgegenzustellen, deren Objekt wir ausser uns verlegen. Welches ist nun die eigentümliche Natur dieses Vorganges der Lokalisation und der Exteriorisation unserer Wahrnehmungen?

Der Beantwortung dieser Frage legt Mercier die Tatsache der Muskelempfindungen, die uns durch den Muskelsinn vermittelt werden, zu Grunde. Bekanntlich besitzen die Gefühls- und Gehörsorgane gewisse Anpassungsvermögen; mit dem Tastsinn ist ein Gefühl

---

35) Cf. Psych., pag. 167, t. I.

36) Eine vertiefte Darstellung dieser, wie anderer Fragen, hat sich Mercier für ein besonderes Werk vorbehalten, das aber leider nicht mehr erschienen ist, nämlich für die „Critériologie spéciale“, der speziellen Erkenntniskritik.

der Anstrengung verbunden und im allgemeinen der Muskelzusammenziehung ein gewisses Gefühl dieser Zusammenziehung beigegeben. Die Fasern, welche einen Nerven bilden, bleiben vereinzelt und verwachsen nicht miteinander in ihrem Verlaufe. Lege ich nun etwa meine Hand auf den Tisch, so habe ich die Wahrnehmung der Berührung. Umwickle ich die Hand mit Watte, so wird die Berührungswahrnehmung verhindert; lege ich auf die Hand ein Gewicht und erhebe sie sodann, so habe ich die Wahrnehmung der zum Heben des Gewichtes erforderlichen Anstrengung und dies ist eine Muskelempfindung. Der Veränderung des Gewichtes entspricht auch die Anstrengung und durch Uebung kann die Schätzung der Anstrengung, der Muskelsinn, vervollkommnet werden. Auch den Bewegungen der Augen, der Hände, der Stimmwerkzeuge entsprechen verschiedene Muskelempfindungen, ebenso wie der allgemeinen und dauernden Anstrengung, welche nötig ist, um den Körper im Gleichgewicht zu erhalten, eine allgemeine Spannungs- oder Anstrengungsempfindung entspricht, welche zum grossen Teil in dem Lebens- oder Gemeingefühl enthalten ist, das wir beständig von unserm körperlichen Dasein haben. Diese Muskelempfindungen bewahrt uns das Gedächtnis auf und wir sehen in dieser Weise ein Gebilde von Muskelbildern mit ihren Beziehungen entstehen, die, wie Taine sich ausdrückt, gleichsam einen Muskelatlas bilden, mit dessen Hilfe wir unsere vorhergesehenen Empfindungen ordnen, lokalisieren, unsere Bewegungen regeln. Hier liegt also der Ausgangspunkt für die Erklärung des Charakters der Objektivität oder des äussern Vorhandenseins (extériorité), der den sog. äussern Sinneswahrnehmungen eigen ist. Dadurch, dass die Objektivation mit einer Muskelempfindung verknüpft ist, wird jede äussere Sinneswahrnehmung in einen Atlas mit doppelter Einteilung eingetragen; der Muskelsinn trägt sie ein unter die innern Empfindungen: dies ist die einfache Lokalisation; ihr

besonderer Charakter weist ihr einen Platz an unter den äussern Wahrnehmungen: dies ist die Objektivation.[37])

Nehmen wir an, die vorhin angenommene künstliche Vorrichtung zum Zwecke der Trennung der Muskel- von der Berührungsempfindung sei entfernt. Halte ich in der Hand eine Metallkugel von einem bestimmten Gewicht, so habe ich gleichzeitig die Berührungswahrnehmung einer Kugel und die Wahrnehmung oder Empfindung von der Muskelanstrengung, mit welcher ich die Kugel in die Höhe halte. Auch beim Kinde gesellen sich zu den vorerst gesondert auftretenden Muskelempfindungen nach und nach jene andern Empfindungen des Gehörs und des Gesichts. Versucht es z. B. zu sprechen, so hat es zugleich die Gehörwahrnehmung des hervorgebrachten Tones und die Empfindung der Anstrengung, die es machen muss, um zu artikulieren. Die sinnliche Erfahrung lehrt uns die Muskelempfindungen den äussern oder objektiven Sinneswahrnehmungen gegenüberstellen. Der Muskelatlas dient uns zur einfachen und reinen Lokalisation der innern Empfindungen (der Muskel-, Organ-, Schmerzempfindungen). Der zweite Atlas, der durch die Erinnerung an Gesichts-, Gehör- und Gefühlsbildern zu Stande kommt und den man den objektiven nennen kann, dient dazu, die von aussen stammenden Sinneseindrücke zu objektivieren, nach aussen zu verlegen. Gestützt auf die physiologische Annahme, dass die Sinneswahrnehmungen alle in den Gehirnzentren sich abspielen, behauptet Taine[38]), das erkennende Subjekt sei das Opfer einer Täuschung, wenn es die Sinnesempfindung nach aussen verlege und nennt sie wahre Halluzinationen im Gegensatz zu den eigentlichen, anormalen. Soll aber, bemerkt Mercier, das Subjekt, welches das Bewusstsein einer Halluzination hat, wissen, dass es eine objektive Realität

[37]) Cf. Psych., pag. 169.

[38]) Taine, De l'intelligence, t. II., l. II, ch. II (n. Mercier).

zu erfassen glaubt, aber sie nicht erfasst, so muss es auch wissen, was es heisst, „eine objektive Realität wahrnehmen“. Dies aber wäre nicht möglich, wenn es nicht unterschiede zwischen einer ausschliesslich innern Empfindung und einer äussern Wahrnehmung. Im Gegenteil, die natürliche Neigung, die Tastwahrnehmungen (um diese handelt es sich jetzt zunächst) zu objektivieren, ist so zwingend, dass wir unsere Eindrücke sogar über die Körperperipherie hinaus verlegen; so glauben wir einen Widerstand am Ende unseres Stockes zu fühlen, am Ende der Feder, die wir auf das Papier setzen. Der Amputierte vermeint Schmerz zu empfinden in dem Gliede das er verloren, den Arm zu bewegen, den er nicht mehr besitzt. Diese Tatsache würde unerklärlich bleiben, wenn die nervösen Zentren ausschliesslicher Sitz der Sinneswahrnehmungen wären. Es geht auch nicht an, diese Tatsache etwa durch Gewohnheit zu erklären; denn wenn alle Sinneserkenntnisse zentral sind, dann ist jede Verlegung nach aussen oder an die Peripherie die erste wie die spätern, halluzinatorisch und folglich wäre die Entstehung der Gewohnheit, das Objekt der Erkenntnis nach aussen zu verlegen, unerklärlich.

Uebrigens zeigt die besondere Struktur der Sinnesapparate, dass die peripherische Endung eine Rolle spielt bei der Sinnestätigkeit. Wenn nun das peripherische Organ empfindet und die Sinneswahrnehmung hier ihren Ursprung hat, so ist es nicht auffallend, dass diese dort lokalisiert ist. Die Sinnesempfindungen, die wir haben, sind denn auch ganz verschieden von denjenigen, welche aus der Zusammenziehung von Muskeln entstehen in unserm Innern. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden bildet die erste Stufe der Erfassung der Aussenwelt im Gegensatz zur Wahrnehmung der Innenwelt meines körperlichen Ichs. Die Sinneswahrnehmung hat also ihren Ausgangspunkt am Aussenende des von der Reizung erregten Organs, aber sie wird nur erregt

in Abhängigkeit von der Tätigkeit des entsprechenden Zentralorgans.

Diese Erklärung macht uns, gibt Mercier selber zu, allerdings nur einen ersten und unvollkommenen Anfang der Objektivierung verständlich. Wohl ist es die Natur, die die Arbeit beginnt, diese aber wird durch Gewohnheit, Uebung, Nachdenken, also durch Erfahrung vervollkommnet und vollendet. Diese zur Erkenntnis eines körperlichen Subjektes und äusserer Objekte notwendige Tätigkeit ist bloss eine Tätigkeit der Verknüpfung und der Vergleichung und Mercier glaubt sie daher mit Bain als Erziehung der Sinne bezeichnen zu dürfen. Das Kausalitätsprinzip findet nach ihm in der Verlegung des Objektes gewisser Sinneserkenntnisse nach aussen, insofern nur die sinnliche Erkenntnis ins Auge gefasst wird, keine Anwendung, entgegen der Behauptung Helmholtz's, da ja ein bloss organisches Vermögen zur Anwenwendung desselben nicht fähig wäre.

Mercier fragt sich nun weiterhin, wie die Bildung des objektiven Gesichtsatlasses, die Objektivation der Gesichtswahrnehmungen, zu erklären sei, wie es komme, dass wir die Dinge in dem zusammenhängenden Raum mit seinen drei Dimensionen verlegen. Er findet die Frage sehr kompliziert. Das Auge allein belehrt uns ja sehr unvollkommen über den Raum, die Entfernung der Sterne usw. Ein Flächenbild durch das Stereoskop gesehen erscheint uns in den drei Dimensionen. Dem Einwande gegenüber, dass die Irrtümer sich mehr auf die genaue Abschätzung der Entfernung erstrecken, als auf die Erfassung des Raumes, macht er geltend, dass das neugeborne Kind keinerlei Auffassung weder von den Abständen noch von den Dimensionen der Objekte zu haben scheine, wie die erfolglosen Tastversuche beweisen. Er weist auch hin auf die von Cheselden, Wardrop und Franz gelieferten Berichte, nach denen den operierten Blindgebornen die Dinge erschienen, als ob sie ihnen die Augen berührten, woraus

erhellt, dass jene weder Abstände noch Dimensionen unterschieden. Haben nun die Empiristen Recht, wenn sie hieraus den Schluss ziehen, dass die Gesichtserfassung des Raumes Sache der Erziehung sei, oder die Nativisten, die jenen eine aprioristische Raumanschauung entgegenstellen, mit dem Hinweise, die von ihnen angeführten Beweise besagen bloss, dass die Raumauffassung einer stufenweisen Vervollkommnung fähig sei? Was die Aussage der Blindgebornen betrifft, so hält Mercier sie nicht für entscheidend; denn, sagt er, man darf ihre Aussagen nicht allzu buchstäblich nehmen. Wenn sie sagen, dass die Dinge ihre Augen berühren, so drücken sie in ihrer Sprache, nämlich in derjenigen des Tastsinnes aus, was die Dinge für einen Eindruck auf sie machen. Er weist übrigens auch auf die von James Ware an zwei Kindern von sieben und vierzehn Jahren ausgeführte Operation hin, welche das überraschende Resultat ergab, dass die Operierten vom ersten Versuche an mit Leichtigkeit die Hand des Operateurs ergriffen. Dieser Fall, bemerkt Mercier, würde schwerwiegend sein, wenn sicher festgestellt wäre, dass die Kinder nicht etwa eine hinreichend lange Zeit das Augenlicht besessen haben, um Bilder der sichtbaren Dinge sich einzuprägen. Er glaubt auch eine Instanz gegen die empiristische Annahme darin erblicken zu dürfen, dass z. B. die kleinen Küchlein schon einige Minuten nach ihrem Ausschlüpfen Körner aufpicken und den Bewegungen eines auf der Erde kriechenden Insektes wie ein altes Huhn folgen. Etwas ähnliches berichtet Spalding von einem jungen Puter von sechsunddreissig Stunden, der wie die Alten seiner Art nach Mücken pickte Diese Beobachtungen sprechen, so schliesst Mercier hieraus, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, zweifelsohne für eine unmittelbare Erfassung der Entfernung und der Gestalt der Dinge. Anderseits gibt er aber doch zu, dass die Beweise nur dann als zwingend betrachtet werden könnten, wenn z. B. festgestellt wäre, dass es wirklich

die Gesichtswahrnehmungen gewesen sind, welche dem Küchlein beim Aufsuchen der Nahrung zur Führung gegedient haben und nicht etwa der Geruchs- oder Geschmackssinn.

Welche Folgerungen dürfen nun aber aus dem vorhergehenden gezogen werden? Mercier ist der Ansicht, dass man dem Gesichtssinn die Fähigkeit nicht absprechen könne, ausserhalb des erkennenden Subjektes eine ganze Anzahl von Elementen zu unterscheiden, die unter sich verschieden seien, der Farbe und der Lichtstärke nach. Das Auge würde mit dem Lichte und den Farben die Ausgedehntheit (étendue) erfassen, sei es mittels des Gesichtes allein, oder vielmehr, was wahrscheinlicher erscheint, mittels des Gesichtes unter der Mitwirkung des dem Gesichtsapparate zugehörigen Muskelvermögens. Diese Folge scheint nach ihm mit Notwendigkeit aus den Tatsachen, spez. aus den Experimenten von James Ware und der Beobachtung gewisser neugeborner Tiere sich zu ergeben; die Argumente der empiristischen Schule vermögen sie nicht zu entkräften.

Wie verhält es sich aber fernerhin mit der Erfassung der dritten Dimension, der Dicke oder Tiefe der Dinge? Auf Grund verschiedener Experimente scheint der Beweis geliefert zu sein, dass der Gesichtssinn nicht ausreicht hiezu. Es wäre vielleicht, glaubt Mercier, mit der Zeit möglich, eine unbestimmte, sehr unvollkommene Erfassung der dritten Dimension sich anzueignen auf Grund der Anstrengungsempfindungen, welche das Auge hervorrufen muss, um sich den Abständen und den Objekten anzupassen. Allein, sagt Mercier, wenn schon der Muskel- und Tastsinn für die gewöhnlichen Gesichtsempfindungen, für die das Auge an sich befähigt ist, ein wertvolles Hilfsmittel ist, wie viel weniger darf er dann bei der Erklärung des hier in Frage stehenden komplizierten Vorganges ausser acht gelassen werden.

Mercier erklärt sich die Wahrnehmung der dritten Dimension folgendermassen: Von der Fortbewegung,

welche notwendig ist, um ein mehr oder weniger von uns entferntes Objekt zu erreichen, haben wir ein Gefühl der Anstrengung; ebenso haben wir ein Gefühl von der Bewegung, die unsere Hand ausführt, um ein Ding an allen seinen Flächen zu betasten. Aus diesem Gefühl entnehmen wir den Masstab für die Abschätzung der Abstände, der Gestalt und Grösse der Dinge. Wir messen aber auch mit dem Gesichte die Stufen der Lichthelligkeit bei den erleuchteten Objekten; die Erfahrung zeigt uns, dass die Vergrösserung der Entfernung den Eindruck der Lichtstärke vermindert, die Annäherung dagegen denselben vermehrt. Die Verminderung oder Steigerung der Lichtstärke bildet demnach ein zweites Kennzeichen und zwar für die Entfernung oder Annäherung der Dinge; zugleich können wir mit Hilfe dieses Kriteriums die Grösse der Dinge schätzen, deren Abstand dem Auge bekannt ist, oder den Abstand zwischen verschiedenen Objekten beurteilen.

Mercier ist also der Ansicht, dass die bestimmte Erfassung des Raumes und seiner Eigentümlichkeiten sich ergebe aus der allmählig sich vollziehenden Verknüpfung der Muskel- und Tastempfindungen und der Gesichtswahrnehmungen, von denen die eine immer auch die andere hervorruft; er hat damit ein der alten Scholastik noch unbekanntes Problem aufgegriffen und zur Erörterung gebracht. Der nativistischen Auffassung von dem apriorischen Charakter der Raumanschauung diejenige H. Spencers gegenüberstellend[39]), entscheidet er sich mit der eben gemachten Restriktion in der Hauptsache, nämlich in Bezug auf die Wahrnehmung der Lage, Entfernung, Grösse und Gestalt, sowie spez. der dritten Dimension für die empiristische Erklärung.

[39]) Mercier scheint diese Theorie, wie aus einer andern Stelle erhellt, in ihren Grundzügen wenigstens, von H. Spencer herübergenommen zu haben.

Cf. Psych. t. I., pag. 168, Anmerkung.

* * *

Eine von der Scholastik abweichende Interpretation gibt Mercier auch dem Gemeinsinn und dem innern Sinn.

Aristoteles bezeichnete, ausgehend von der Anschauung, dass das Herz das Zentralorgan der Empfindung sei, dasselbe auch als das Organ des Gemeinsinnes oder des *αἰσθητήριον κοινόν*[40]), wie er ihn nennt. Dieser ist daher nach ihm ein von den äussern Sinnen verschiedenes, sinnliches Vermögen. Durch ihn erkennen wir, da die in den einzelnen Sinnesorganen erzeugten Bilder sich in ihm vereinigen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, wie die Einheit und Anzahl, Grösse, Gestalt, Ruhe und Bewegung (*αἰσθητα κοινά*)[41]), während die einzelnen Sinne als solche nur über diejenigen Eigenschaften der Dinge Aufschluss geben, auf die sie sich spez. beziehen (*αἰσθητα ἴδια*).

Diese aristotelische Anschauung wurde von den Scholastikern auf Grund der galenischen Entdeckungen dahin modifiziert, dass das Organ des Gemeinsinnes, das „sensorium commune“[42]), wie sie es nannten, in das Gehirn verlegt wurde. Was den „innern Sinn“ betrifft, so war er auch bei ihnen nur eine besondere Funktion des Gemeinsinnes.

Auch Mercier ist mit den Scholastikern der Ansicht, dass ein Gemeinsinn angenommen werden müsse, da wir ja mehrere Sinneswahrnehmungen mit einander haben können. Er weist sodann auf die Tatsache hin, dass die ganze Oberfläche unserer Haut, die Schleimhäute, die Muskeln, unsere Sinneswerkzeuge der Ursprung

---

40) Cf. Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 7. A., pag. 182.

41) Ueber die hierüber bestehende Kontroverse cf. Bäumker: „Der Gemeinsinn bei Aristoteles“.

42) Cf. A. Goudin, „Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata“, t. III, pag. 343—344.
Vallet. „Praelectiones Philosophicae“. Ed. VIII, t. I., pag. 27.

peripherischer Sinnesempfindungen sein können und daher gleichzeitige Sinneswahrnehmungen hervorzurufen imstande sind, oder auch Sinneswahrnehmungen, die sich regelmässig folgen. So, fügt er hinzu, ist es begreiflich, dass die Empfindungen in der Hirnrinde sich verknüpfen, da sie hier zusammentreffen, und dass mehrere sinnliche Vorstellungen zu einer Gesamtvorstellung, nämlich zur Wahrnehmung eines Objektes sich vereinigen. Die Wahrnehmung eines Dinges, so begründet Mercier in aristotelisch-scholastischem Sinne diese Anschauung weiterhin, schliesst mehrere Empfindungen in sich, die durch die verschiedenen Sinne vermittelt werden. Ich habe vor mir eine Tischglocke, ich drücke auf ihre Feder; davon erhalte ich einen Eindruck der Berührung und des Widerstandes, zugleich sehe ich sie und höre sie schellen. Diese verschiedenen Wahrnehmungen des Tast-, Muskel-, Gesichts- und Gehörsinnes sind gleichzeitigt und verknüpfen sich. Da nun die Hand, welche berührt, nicht sieht, das Auge, welches sieht, nicht hört, das Ohr, welches hört, nicht schmeckt und nicht riecht, so muss beim Menschen, wie übrigens auch beim Tiere, ein von den äussern Sinnen verschiedenes Vermögen angenommen werden, das die einzelnen Sinneswahrnehmungen zusammenfasst und verbunden hält und dies ist der Gemeinsinn oder Zentralsinn. Ein solcher ist auch überdies noch gefordert durch die Tatsache, dass wir nicht bloss etwa Weisses vom Schwarzen unterscheiden, sondern auch die Gesichtseigenschaften des Weissen und des Schwarzen, z. B. von den Geschmackseigenschaften des Bittern und Süssen.

Aber noch mehr! Wenn ich höre, ob die Glocke stark genug erklingt, um gehört zu werden, so bemerke ich, dass ich höre, weil ich darauf achte. Offenbar kann weder das Auge, welches sieht, seine Sehtätigkeit sehen, noch das Ohr, welches hört, seine Gehörwahrnehmung hören. Folglich muss es beim Menschen wie beim Tiere ausser der eigentlichen Sinnestätigkeit, welche auf

die Erfassung der Objekte geht, noch eine andere Fähigkeit geben, einen Sinn der Sinnestätigkeiten, den wir den innern Sinn nennen oder das sinnliche Bewusstsein oder nach Leibniz empirische Apperzeption im Gegensatz zu einer stumpfen Sinnesempfindung.

Welches ist nun aber die Natur des Gemein- oder Zentralsinnes; ist er ein besonderes Vermögen mit einem ausserhalb der Sinne lokalisierten Organ, oder kann er vielleicht anders erklärt werden? Die genannte Tatsache der Vergleichung und der Unterscheidung zwischen den einzelnen Sinneswahrnehmungen scheint einen von den äusseren Sinnen verschiedenen Gemeinsinn zu fordern, welche Folgerung ja auch Aristoteles gezogen hat. Dem Verstande kann diese Rolle des Gemeinsinnes nicht zugedacht werden, weil die Erklärung nicht gültig wäre für das Tier[43]); aber auch für den Menschen würde diese Deutung zu einem unzulässigen Resultate führen; denn der Mensch verbindet und unterscheidet nicht bloss abstrakte Objekte (Objets abstraits), was eine Funktion des Verstandes ist, sondern auch konkrete, sinnliche Eigenschaften[44]), was eine sinnliche Fähigkeit, einen organischen Sinn bekundet. Nehmen wir aber ein von den äussern Sinnen verschiedenes sinnliches Vermögen an, so erscheint die Schwierigkeit nur verschoben; denn wenn das Organ des Gemeinsinnes selbst aus Teilen zusammengesetzt ist und somit jeder dieser Teile den besondern Akt eines äussern Sinnes und das Objekt dieses Sinnesaktes wahrnimmt, so ist in diesem Falle jeder Teil in seiner Tätigkeit von den andern Teilen isoliert und müsste daher wieder ein anderes vermittelndes Vermögen gesucht werden, das die Funktionen der Vergleichung und der Unterscheidung zu verrichten hätte.

---

[43]) Cf. Mercier, Psychol., pag. 239.

[44]) Qualités sensibles concrètes. Cf. Psych., pag. 239.

Die angedeutete Schwierigkeit wird aber nach Mercier in der Tat nicht nur verschoben, sondern noch vergrössert, nämlich in Bezug auf den innern Sinn, der den Akt der äussern Sinne zu erfassen hat. Das Auge, welches das Licht und die Farben wahrnimmt, ist selber unfähig, den Akt des Sehens wahrzunehmen, wozu es sich selber handelnd erfassen müsste, was aber ein Akt der Reflexion wäre, der von einem materiellen Organe nicht vollführt werden kann. Wir werden also neuerdings gedrängt, ein von den äussern Sinnen verschiedenes Vermögen anzunehmen.

Mercier glaubt, die grösste Schwierigkeit für eine Lösung darin zu finden, dass für den Gemeinsinn und den innern Sinn ein besonderes Vermögen, ein bestimmtes Organ, das ausserhalb der Sinnesorgane lokalisiert und zu einer besondern Tätigkeit bestimmt sei, gefordert wird. Er geht bei der Lösung der Frage aus von den anatomischen und physiologischen Verhältnissen des Nervensystems. Bekanntlich senden die Nervenzellen ihre Verlängerungen nach allen Seiten. Die Verlängerungen treten in Verbindung miteinander und verknüpfen auf diese Weise verschiedene Gangliengruppen. Wenn nun diese Ganglien die unsern Sinnestätigkeiten entsprechenden Zentren sind, so können die Reizeinwirkungen, welche zu einem sensitiven Nervenzentrum gelangen, durch Ueberstrahlung vermittels ihrer Verlängerungen auch zu dem benachbarten Zentrum oder den benachbarten Zentren gelangen, und es kann in der Nervenmasse ein physiologisches Zusammenempfinden (consensus physiologique) stattfinden. Dieses letztere ist nach Mercier als materielle Grundlage der psychologischen Verknüpfung zu betrachten. Die Arbeit der Verknüpfung würde demnach von der verbundenen Tätigkeit der Hirnzentren abhängen, in letzter Instanz aber durch die einheitliche Natur des Subjektes bedingt sein, ohne dass ein besonderes Vermögen mit einem besondern Organ angenommen werden muss.

Wenn ich, führt Mercier aus, meine Tischglocke sehe, und zugleich beobachte, wie ich ihre Feder drücke und die Glocke so erklingen lasse, so geht von meinem Auge ein Gesichtseindruck aus, der zum Hinterhauptslappen geführt wird, vom Ohr ein Gehöreindruck, der zum Schläfenlappen geführt wird; von den Spitzen der Finger endlich gehen Tasteindrücke zu ihrem zugehörigen Hirnzentrum. Die gleichzeitige Wirkung dieser Eindrücke hat naturgemäss im Gehirn eine entsprechende Reaktion zur Folge, die sich psychologisch darstellt als eine Verknüpfung der Gesichts-, Gehörs- und Tastwahrnehmungen. Es erscheinen somit die objektiven Qualitäten, welche von diesen verknüpften Sinneswahrnehmungen erfasst werden, als in der Wirklichkeit ein Ganzes bildend und unter diesem Anblick eines Ganzen, das durch ebenso viele Merkmale charakterisiert ist, als es wahrgenommene Qualitäten gibt, erscheint uns das Objekt, in unserm Falle das Objekt der Tischglocke.[45])

Die Verknüpfung dieser Bilder ist normalerweise eine so feste, dass eine Gesichtswahrnehmung nicht nur das Gesichtsbild, sondern auch die übrigen, Gehör- und Tastbild, aufleben lässt. Ich höre z. B. in der Ferne eine Glocke erklingen, ohne sie zu sehen; zu meiner Gehörwahrnehmung wird sich sofort von selbst das Gesichts- und das Tastbild einer Glocke von bestimmter Gestalt und Grösse gesellen.

Die Meinung Merciers geht also dahin, dass das im Bewusstsein auftretende Bild des Objektes durch einen physiologischen Gesamtvorgang in seiner Totalität veranlasst werde. Es wurde bereits einleitend darauf hingedeutet, dass die Philosophie Merciers als eine Reaktion gegen den hauptsächlich in Frankreich verbreiteten Spiritualismus aufzufassen sei. Durch diese Stellung ist denn auch das Bestreben, den psychischen

[45]) Cf. Psychol., pag. 242.

Erscheinungen, wo immer möglich, eine physiologische Grundlage zu geben, bedingt. Nirgends deutlicher als in diesem Punkte tritt auch diese Tendenz zu Tage und hier gerade scheint sie über das Ziel hinauszugehen. Die Auffassung, der zufolge das Bild eines fraglichen Objektes erst erfasst werde vom Bewusstsein nach der vollzogenen physiologischen Verknüpfung, ist weder durch etwas gefordert, noch irgend wie bewiesen, ja sie gefährdet das ganze Unternehmen Merciers, indem es die Lösung dieser Frage anstrebt, ohne die Einheit des Subjektes genügend zu berücksichtigen. Mag man sich auch die Behauptung Merciers gegenwärtig halten, dass diese physiologischen Verhältnisse nur als die materielle Grundlage der psychologischen Verknüpfungen zu fassen seien, so ist hier immerhin noch eine allzustarke Betonung des physiologischen Momentes zu konstatieren. Lassen wir auch die physiologischen Voraussetzungen Merciers, wonach die einzelnen Reize in die betreffenden Gehirnzentren geleitet werden, gelten, so brauchen wir dennoch kein anderes Prinzip zu statuieren, wodurch die Einheit der Erfassung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen ermöglicht würde, als das Bewusstsein selber, in welchem sich letzten Endes die ganze Arbeit der Verknüpfung vollzieht. Würde indessen auch eine physiologische Verknüpfung stattfinden, so brauchte und dürfte sie in der von Mercier vorgeschlagenen Form unseres Erachtens nicht als Grundlage der psychologischen Verknüpfung gefasst werden, ist sie ja doch für die Erklärung der psychischen Erscheinungen unnütz; denn wir wenden unsere psychische Aufmerksamkeit zu gleicher Zeit nur einem einzigen psychischen Geschehnis zu. Die Annahme, als ob nach jenem angenommenen physiologischen Gesamtvorgang dem auffassenden Bewusstsein gleich das ganze Bild vorgestellt werde, ist daher zwecklos. Jeder Reiz gelangt mit der ihm eigenen Geschwindigkeit für sich in das betreffende Gehirnzentrum und kommt hier zum Bewusstsein. Durch die Tätigkeit des allumfas-

senden Bewusstseins vereinigen sich die verschiedenen wahrgenommenen Sinnesqualitäten zu einem Ganzen.

Die Schwäche dieser Aufstellung Merciers tritt in einer Begründung derselben noch deutlicher zutage. Nehmen wir an, so führt er nämlich aus, die Zentren des Gehörs und des Getastes seien verletzt oder ihre Verbindung mit dem Sehzentrum sei unterbrochen. In diesem Falle wird der Anblick der Glocke nur noch eine Reaktion der Zellen des Sehzentrums zur Folge haben. Die Zentren des Gehörs und des Getastes werden unerregt bleiben und der Anblick der Farbe oder der Form des Gegenstandes wird die zugehörigen Bilder im Gehör und im Gefühl nicht mehr wecken; es besteht keine Verbindung mehr zwischen der gesehenen Farbe oder der Form und dem Klang- und Tastbild und daher wird es auch keine Perzeption der Glocke als klingendes Objekt mehr geben. Die Fälle der psychischen Blindheit, der psychischen Taubheit, der Agraphie bilden eine Illustration hiezu, d. h. wir haben es hier mit Wahrnehmungen zu tun, die nicht assoziiert sind.[46])

Einmal beweisen die hier angeführten Fälle psychischer Blindheit, Taubheit usw. nicht das, was sie beweisen sollten. Mercier stützt den Beweis, den er hierauf gründen will, dadurch, dass er von den zwei Möglichkeiten, das Auftreten z. B. der psychischen Blindheit zu erklären, entweder durch eine Verletzung bloss der betreffenden Gehirnzentren, aus welchem Grunde die Gesichtsbilder fehlen würden, oder durch eine Zerstörung der Verbindungsfasern zwischen den einzelnen Zentren, — die zweite wählt, während die erste vollauf genügt und sogar, wie wir bei den Assoziationsgesetzen sehen werden, einzig annehmbar erscheint. Sodann liegt dem Beweise die Annahme zu Grunde, dass das im Bewusstsein auftretende Bild des Objektes durch einen physiologischen Gesamtvorgang bedingt sei, was über den

[46]) Cf. Psychol., pag. 243.

Wert einer blossen Supposition kaum hinausgehen dürfte und überdies als zwecklos erscheint. Mercier scheint hier über eine bloss physiologische Interpretation psychischer Erscheinungen überhaupt nicht mehr hinauszukommen. Allerdings, wenn es nur eine physiologische Verknüpfung gibt, so können wir bei der Zerstörung gewisser Gehirnpartien von der Glocke als klingendes Objekt keine Perzeption mehr haben. Gibt es aber auch geistige Assoziationen, so sind sie sicher hier vorhanden und dann kann auch ein Gehirnzentrum zerstört und die physiologische Assoziation unterbrochen sein, aber das besagt dann noch nicht, dass auch die geistigen Assoziationen zerrissen seien. Es kann somit wohl das richtige Schallbild der Glocke uns verloren gegangen sein, aber nicht die Vorstellung von der Glocke als einem klingenden Objekt überhaupt.

Eine weitere bedeutungsvolle Konsequenz ergibt sich aus der Aufstellung Merciers, wie wir weiter unten sehen werden, für den Begriff der geistigen Assoziation.

Wie ist nun aber der innere Sinn oder das „sinnliche Bewusstsein" zu erklären? Wie wir gesehen, ist der Sinn für sich selber unfähig, seinen eigenen Akt zu erfassen. Die Hypothese eines Gemeinsinnes mit einem besondern Organe und der Fähigkeit, auch den Akt der äussern Sinne und mittels dieses Aktes auch das Objekt selber zu erfassen, ist ihrer Konsequenzen wegen abgewiesen worden. Mercier sucht die Lösung anderswo. Der Gebrauch der äussern Sinne zur Erfassung eines Objektes fordert eine Muskelanstrengung. Um zu sehen, zu hören, heften wir die Augen auf einen Gegenstand, spannen das Ohr, wenden den Kopf usw.; um zu schmecken, zu riechen, machen wir Bewegungen mit der Zunge, den Lippen, der Nase; kurz, wollen wir ein Objekt klar oder lebhaft erfassen, rufen wir gewisse Muskelzusammenziehungen hervor, um das Auge seiner Tätigkeit anzupassen, und gleichzeitig hemmen wir andere

Muskelzusammenziehungen, um die Anstrengungen zur Anpassung unserer Organe zu unterstützen. Die aktive Betätigung der äussern Sinnesorgane ist also von Muskelempfindungen begleitet. Zwischen den verschiedenen Sinnesempfindungen und der Muskelempfindung, die sie jedesmal begleitet, vollzieht sich eine dauernde Verknüpfung. Das Gefühl der Muskelzusammenziehung ist allerdings immer dasselbe seiner Art nach. Der Muskelsinn kann uns keineswegs, wie Mercier ausdrücklich hervorhebt, über die besondere Beschaffenheit der sensoriellen Akte unterrichten. Das Resultat der genannten Verknüpfung ist der innere Sinn, die innere Wahrnehmung, dass sich in uns verschiedene besondere Wahrnehmungen vollziehen.

Einen zweiten Beweisgrund für diese Anschauung sieht Mercier in der Tatsache, dass die heftige Reizung eines Nerves nicht immer eine bewusste Sinnesempfindung erzeugt. Er führt einen Fall an von einem Soldaten, der in der Hitze des Kampfes gar nicht bemerkte, dass er durch eine Kugel einen Arm verloren hatte. Obgleich also hier der Nerv eines äusseren Sinnes auf höchst starke Weise gereizt worden war, ist dennoch die Wahrnehmung des stattgehabten Reizes ausgeblieben. Dies konnte wohl nur deshalb geschehen, weil die von den Vorgängen des Kampfes ganz absorbierte Aufmerksamkeit das „innere Spiel der Muskulatur“[47]) nicht mehr bemerken konnte.

Man hat der hier entwickelten Theorie entgegengehalten, wir fühlen oder empfinden, dass wir sehen; diese Tatsache sei aber durch die Theorie nicht erklärt. Allein, entgegnet Mercier, das Bewusstsein bekundet uns nicht eine innere Wahrnehmung, welche einen Akt des Sehens zum Objekt hat; es sagt uns vielmehr nur, dass wir das Gefühl der Tätigkeit haben und dass wir zugleich sehen. Es handelt sich also bloss

---

[47]) Cf. Psychol., pag. 247.

um zwei gleichzeitige Erscheinungen: Wir glauben zu fühlen, dass wir sehen, während wir unmittelbar bloss fühlen, dass wir handeln. Ziehen wir die Muskeln unserer Sinnesapparate zusammen, so haben wir das Gefühl dieser Zusammenziehung; mit diesem verbindet sich einmal das Sehen einer Farbe, eine anderes Mal das Hören eines Tones. Da wir nun die Muskelempfindung und die besondere Sinneswahrnehmung gleichzeitig empfinden, schreiben wir die zweite, weil am stärksten hervortretend, der erstern als Objekt zu, während sie in Wirklichkeit nicht das Objekt derselben ist, sondern sie bloss begleitet.

Der innere Sinn oder das sinnliche Bewusstsein würde also nach Mercier daraus hervorgehen, dass ein gleichartiges Gefühl der Muskelzusammenziehung, welches die Betätigung der äussern Sinneskraft begleitet, mit den äussern Wahrnehmungen, die aus dieser Betätigung hervorgehen, beständig verknüpft ist. Diese Verknüpfung selber wäre nicht das Werk eines besondern Vermögens, sondern würde wiederum hinreichend erklärt durch die Einheit des Subjektes, aus dem unsere Fähigkeiten erfliessen.

Mercier stimmt also in Bezug auf die Theorie vom Gemeinsinn resp. vom innern Sinn mit den Scholastikern darin überein, dass er die innere Verknüpfung der einzelnen Sinneswahrnehmungen durch ein gemeinsames Prinzip zugibt, weicht aber darin von ihnen ab, dass er das Vorhandensein eines eigenen, materiellen Organs im Sinne der Scholastiker für den Gemeinsinn bestreitet, dagegen für die genannte Verknüpfung eine physiologische Grundlage zu schaffen sucht, die allerdings in dieser Form unannehmbar erscheint, während er den innern Sinn zurückführt auf ein Gefühl der Muskelzusammenziehung, das mit den einzelnen Sinnesempfindungen verbunden ist.

* * *

Mercier unterscheidet mit den Scholastikern eine aufbewahrende, wiedererzeugende und eine kombinierende Einbildungskraft. Die aufbewahrende oder das Gedächtnis ist das Vermögen, früher gehabte Sinneswahrnehmungen mittelst Bildern festzuhalten und wieder zu vergegenwärtigen. Man kann auch, bemerkt Mercier, die aufbewahrende und wiedererzeugende Einbildungskraft mit den neuern Philosophen als Gedächtnis fassen, ohne dass deswegen die so gefasste Einbildungskraft mit dem Gedächtnis ganz zusammenfallen würde, den erstere lenkt die Aufmerksamkeit nicht spez. auf den Umstand der Zeit, während dies bei letzterm der Fall ist. Das Gedächtnisbild selber (man unterscheidet Farbenbilder, Tonbilder, Bilder von Muskelempfindungen usw.) ist die sinnliche, konkrete Vergegenwärtigung von materiellen Eigenschaften oder Dingen, die früher erfasst worden sind, aber jetzt abwesend sind[48]), während das Erkenntnisbild[49]) gegenwärtige Dinge uns darstellt. — Mercier sucht über die Scholastik hinausgehend dem Bilde auch eine physiologische Grundlage zu geben. Mit Wundt glaubt er annehmen zu dürfen, dass die Spuren der Wahrnehmungen funktionelle Dispositionen der Nervensubstanz seien. Man kann auch annehmen, meint Mercier, dass die von der nervösen Substanz erworbene Disposition auf einer gewissen molekularen Veränderung der Nervenfasern oder der Nervenzelle beruht und dass, wenn ein anatomisches Element von einer Nervenwelle durchströmt worden ist, sein Molekularzustand der Fortpflanzung einer neuen Welle weniger Widerstand entgegensetzt.[50])

---

[48]) Cf. Psychol., pag. 249.

[49]) Die Wiedergabe der einzelnen Termini bietet oft nicht geringe Schwierigkeiten. Wir lehnen uns hier an die Uebersetzung an, die image mit Gedächtnisbild, présentation mit Erkenntnisbild wiedergibt.

[50]) Cf. Psychol., pag. 252.

Mercier sucht fernerhin die Eigentümlichkeiten der Vorstellungsbilder[51]) näher zu charakterisieren; er weist besonders auf den eigenartigen motorischen Charakter der Bilder hin. Wie die Sinnestätigkeiten, Muskelzusammenziehungen und Empfindungen dieser Zusammenziehungen als natürliche Begleiter haben, so haben auch die Bilder ihrerseits Bilder von Bewegungen und zuweilen auch ein gewisses Gefühl von diesen abgeschwächten Bewegungen zu Begleitern. Demzufolge können gewisse Personen sich eines unangenehmen Schauderns nicht erwehren, wenn sie sich vorstellen, etwa ein Stück Kreide auf der Schiefertafel knirschen zu hören.

Eine noch deutlichere motorische Wirkung haben die Vorstellungen von Bewegungen. Ich denke an einen auf meiner rechten Seite liegenden Gegenstand; das Bild der Bewegung, welche notwendig ist, um meinen Arm dorthin zu bringen, stellt sich meiner Einbildungskraft dar, und mein Arm zuckt, um sich nach dieser Seite zu bewegen. Jede Bewegungsvorstellung wird also begleitet von einer Erregung der Bewegungszentren und von einer zentrifugalen Nervenwelle, die eine Veränderung in der Spannung der Muskeln, die zur Ausführung der Bewegung nötig sind, hervorruft. So überträgt sich alles, was wir uns vorstellen, ohne unser Vorwissen auf unsere Muskulatur nud jedes Bild einer Bewegung ist begleitet von einem Anfang jener Bewegung. Tausende von Nervenreizungen ändern jeden Augenblick ihre Spannung und unser Körper ist im Zustand unaufhörlicher Schwingung, wie die Luft eines Saales unter den Klangwellen eines Orchesters. So können wir uns auch die ehedem geheimnisvoll erscheinenden Tatsachen erklären, welche man früher dem Gesetz der Nachahmung zuschrieb. Der Zuschauer bei Fechtübungen folgt den verschiedenen Bewegungen des Angriffes und der Verteidigung; jede dieser Bewegungen geht wie ein Blitz

[51]) „Image“ muss hier sinngetreu mit Vorstellungsbild übersetzt werden.

in seine eigene Muskulatur über. Sein ganzer Körper wird von Bewegungswellen durchströmt. Es ist dies das Widerspiel der Muskeln, das mit den Gesichtsbildern verknüpft ist.

Auf diese nämliche Tatsache führt Mercier auch den „Cumberlandismus" zurück: Die Bewegungsvorstellungen spiegeln sich wieder im Bewegungsapparat und eine mit feiner Wahrnehmungsfähigkeit begabte Person ist imstande, die Muskelzusammenziehungen und Muskellösungen zu bemerken. Er weist sodann auf die Tatsache hin, dass wir z. B. bei einem Hypnotisierten nur die Idee von der Steifheit des Armes zu wecken brauchen, damit die Muskeln sich zusammenziehen. Alle diese Tatsachen sind nach Mercier zurückzuführen auf das dynamische Gesetz der Vorstellungsbilder: „Jedes Bild strebt nach seiner Verwirklichung."[52])

In diesem Zusammenhang kommt Mercier auf das Problem der Assoziation zu sprechen. Tritt im Bewusstsein ein Bild auf, so zieht es gewöhnlich mehrere nach sich. Dieses Wiederaufleben der Bilder ist der Vorgang der Assoziation; die Antwort auf die Frage, wie die Assoziation zwischen den einzelnen Bewusstseinstatsachen sich vollzieht, geben die Assoziationsgesetze. Wenn man in der Aufstellung derselben verschiedener Ansicht ist, so hat das nach Mercier in der Verschiedenheit des Standpunktes, von dem aus man die Tatsachen beurteilt, seinen Grund. Er sucht diese Ansicht durch Gegenüberstellung der von einzelnen Philosophen aufgestellten Assoziationsgesetze zu begründen. So vergleicht er die Assoziationsgesetze A. Bains mit denjenigen Thomas' von Aquin. Ersterer unterscheidet nach ihm drei Gesetze: das Gesetz der Aehnlichkeit, der Kontinguität oder Berührung in Raum und Zeit und der Zusammensetzung; letzterer die Gesetze der Aehnlichkeit, des Gegensatzes und

[52]) Cf. Psychol., t. I., pag. 257.

des Zusammenhanges. Wenn nun, so meint Mercier, von einigen Psychologen das Gesetz des Kontrastes bestritten wird, so kann man ihnen antworten, dass der Kontrast als ein besonderer Fall der Aehnlichkeit betrachtet werden kann. Zwischen zwei Gliedern, die nichts Gemeinsames hatten, würde es keinen Gegensatz der Eigenschaften geben. Die entgegengesetzten Glieder, weiss und schwarz, reich und arm, wahr und falsch, Leben und Tod usw., bilden ja, wie Bain sagt, verbundene Paare, die jedermann im Gedächtnis hat. Wenn Münsterberg sodann behauptet, das Gesetz der Aufeinanderfolge sei zurückzuführen auf die Gleichzeitigkeit, so hat auch er von seinem Standpunkt recht; denn wenn eine Reihe von aufeinanderfolgenden Eindrücken, A B C D, sich verknüpfen, so ist, sagt er, entweder 1. A noch nicht im Bewusstsein erloschen, wenn B eintritt, oder 2. die genannte Reihe ist begleitet von einem Eindruck, der beständig bleibt während der ganzen Zeit, in welcher die Reihe fortdauert. In beiden Fällen erklärt sich die Assoziation durch Gleichzeitigkeit.[53]) Der Genfer Psychologe Claparède führt alle Assoziationsgesetze auf das Gesetz der subjektiven Gleichzeitigkeit zurück.[54]) Diese anscheinend so radikale Anschauung widerspricht wiederum nicht der gewöhnlichen Erklärung; denn die Gleichzeitigkeit ist die conditio sine qua non aller Assoziation. Indes, bemerkt Mercier, bleibt allerdings die Frage bestehen, durch welchen Mechanismus die Koexistenz der psychischen Tatsachen, die im Bewusstsein verknüpft sind, sich vollzieht, ob durch Aehnlichkeit, Berührung, Gegensatz oder durch einen zusammengesetzten Mechanismus, den Thomas als Zusammenhang (propinquitas, raprochement), Bain als Zusammensetzung bezeichnet, in dem

---

[53]) Münsterberg, Zeitschrift für Psychologie. I. Beiträge zur experimentellen Psychologie. I., IV.

[54]) Cf. Claparède, De l'association des idées, pag. 45. Paris, Doin. 1903. (Cit. nach Mercier.)

Sinne, dass gewisse Zustände, Handlungen usw. leichter wieder aufleben, wenn sie, sei es durch Kontiguität, sei es durch Aehnlichkeit Verknüpfungspunkte mit den Eindrücken des gegenwärtigen Augenblickes haben. Mercier scheint zu der Aufstellung von Bain hinzuneigen.

Mercier versucht, den Assoziationsgesetzen auch eine anatomisch-physiologische Grundlage zu geben. Er geht dabei aus von der Anschauung, dass das Nervensystem aus Neuronen — nervösen Zellen mit Axenzylindern und Verzweigungen — zusammengesetzt ist, die sich neben einander lagern, aber auch miteinander durch ihre Fasern in Berührung treten können. Wird nun, so führt er aus, das Protoplasma einer Hirnzelle erschüttert, so breitet sich, wie man mit grosser Wahrscheinlichkeit annimmt, die Erschütterung nach Art einer Flüssigkeitswelle in all ihre Verzweigungen der Zelle aus. Sind a und b zwei Zellen, die miteinander durch ihre Verzweigungen verbunden sind, so wird, wenn z. B. a gereizt wird, die Erregung sich in alle Faserverlängerungen übertragen, die von a ausgehen, ebenso bei b. Es wird demnach die Ausstrahlung oder Uebertragung auf der Zwischenzellenbahn a—b und b—a stärker sein als in andern Richtungen. Die Bahn a—b wird leichter gangbar werden als die übrigen Bahnen und der Nervenstrom wird daher auf ihr sich mit grösserer Leichtigkeit bewegen; es wird psychologisch gesprochen die Verknüpfung oder Assoziation zwischen a und b sich enger gestalten, die Gruppe a—b wird eine besondere Disposition erwerben, im Bewusstsein aufzuleben. Diese physiologiche Hypothese scheint Mercier am besten Rechenschaft zu geben von den Beobachtungen, welche man zur Stütze der Assoziationsgesetze gesammelt hat. Sie lässt sich etwa so zusammenfassen: „Wenn zwei oder mehrere elementare Nervenprozesse verbunden hervorgebracht worden sind, so hat ein Reiz, welcher den einen von ihnen unmittelbar erregt, die Ten-

denz, die andern mittelbar zu erregen.“[55]) Mercier verwahrt sich ausdrücklich gegen eine mechanische Auslegung seiner Assoziationstheorien.

Die Meinung Merciers geht demnach hier dahin, dass die Assoziation der Bewusstseinstatsachen vorerst physiologisch und zwar in Form eines physiologischen Gesamtvorganges sich vollziehe, der sich dann dem auffassenden Bewusstsein aufdrängt und von ihm in seiner Gesamtheit perzipiert wird. Diese Auffassung dürfte jedoch einer kritischen Betrachtung kaum Stand halten. Die hier gemachte Annahme einer Verknüpfung durch die Erschütterung zweier Gehirnpartien a—b, die miteinander verbunden sind, mag auf den ersten Blick plausibel erscheinen, aber an der Betrachtung der wirklichen Verhältnisse zeigt sich ihre Haltlosigkeit. Ich sehe z. B. einen Menschen und höre seine Stimme. Die Gesichtswahrnehmung erregt eine Reizung des Hinterhauptlappens, die Gehörswahrnehmung eine solche des Schläfenlappens. Es handelt sich also hier nicht bloss um eine Reizung sich einander berührender Zellpartien resp. -Fortsätze, sondern um eine Reizung von einander abliegender Punkte, die offenbar mit einander nicht in Berührung treten. Die Annahme einer solchen Assoziationsbahn verliert also hier ihre Berechtigung und somit ist auch die assoziative Reproduktion der Gehörswahrnehmung durch die Gesichtswahrnehmung des betreffenden Subjektes auf Grund der vorgeführten Theorie nicht verständlich.

Was weiterhin die Annahme einer durch die einzelnen Nervenprozesse erzeugten Disposition einer Gruppe a—b im Bewusstsein wieder aufzuleben betrifft, so stellt sich, abgesehen von den oben erhobenen Bedenken, von selbst die Frage, wie eine solche Disposi-

---

[55]) „Lorsque deux ou plusieurs processus nerveux élémentaires se sont produits conjointement, l'excitent qui réveille directement l'un d'entre eux tend à réveiller indirectement les autres.“ Cf. Psychol., t. I., pag. 265.

tion dauernd den Nervenelementen anhaften könne. Es müssten ja dieser Annahme zufolge die nämlichen Nervenelemente, die ja notwendig verschiedenen Assoziationsbahnen angehören, die verschiedensten Dispositionen besitzen, während sie doch offenbar eine neue immer nur mit Aufgabe der frühern gewinnen können. Ein Eisenstäbchen kann durch eine Biegung in eine bestimmte Form gebracht werden, mit der Tendenz in dieser zu verharren, verliert diese aber, wenn eine andere Biegung bewirkt wird. Die Eigenschaft, die hier der Materie zugeschrieben wird, nämlich die gleichzeitige Befähigung zu den verschiedensten Funktionen, ist lediglich ein Charakteristikum des mit sich selbst stets identisch bleibenden Geistes.

Eine Assoziation ist also nur verständlich, wenn sie als Funktion des bewussten Geistes gefasst wird. Dies erhellt auch aus der Tatsache, dass eine unbewusst gebliebene Reizung irgend einer Gehirnpartie nicht auch die Reizung der damit angeblich assoziativ verbundenen Partien zur Folge hat. Sehe ich einen mir bekannten Menschen, mit dessen Anblick sonst die Assoziation seiner Stimme verbunden ist, ohne das Bewusstsein dieser Gesichtswahrnehmung gerade zu besitzen, weil die psychische Aufmerksamkeit anderswo gefesselt ist, so wird die behauptete Assoziation sich nicht vollziehen. Diese wird vielmehr erst vor sich gehen nach dem Eingreifen des Geistes und somit erweist sich die Assoziation als Funktion des Geistes. — Die oben skizzierten Aufstellungen haben Mercier den Vorwurf einer rein mechanischen Interpretation des Assoziationsgesetze eingetragen.[56]) Der Vorwurf ist in dieser Allgemeinheit abzuweisen, denn eine solche Deutung liegt ihm schon seiner Tendenz nach durchaus fern, fordert er ja doch selber mit Entschiedenheit im psychischen Leben eine aktive Mitwirkung von seite des Subjektes, was nach ihm Taine, Ribot und die englischen Assoziationisten gerade ausser

[56]) Cf. Mercier, Psychol., pag. 267.

acht gelassen, indem sie die Assoziationen des Bewusstseins lediglich als ein mechanisches Spiel betrachteten, Sodann, so macht Mercier weiterhin geltend, ist das Auftreten zweier ähnlicher Bewusstseinsinhalte, wenn auch ihre Koexistenz ganz passiv zustande kommen würde, dennoch nicht zu identifizieren mit der Wahrnehmung ihrer Aehnlichkeit, die ein tätiges Subjekt voraussetze.

Lassen wir indess diese Versicherungen Merciers gelten, so deutet doch wiederum gerade dieser Rechtfertigungsversuch auf eine Auffassung hin, die wir bekämpfen müssen, und derzufolge die Assoziation sich vorerst im Gehirn vollzieht, um dann durch einen Akt des anschauenden Bewusstseins als ein Gesamtkomplex von Empfindungs- resp. Vorstellungsinhalten erfasst zu werden. Um dem Vorwurf einer mechanistischen Auffassung, die hier allerdings nicht ohne weiteres zu verneinen ist, zu entgehen, hat Mercier geltend gemacht, es handle sich hier nur um die Assoziationen des spontanen Lebens im Unterschied von jenen höhern, mit Willkür gebildeten Assoziationen des intellektuellen Lebens, die das Produkt der Phantasie bezw. der Reflexion darstellen.

Diese Unterscheidung erscheint ungerechtfertigt. Mercier meint doch offenbar selber mit den „Assoziationen des spontanen Lebens“ jene Verknüpfung von Vorstellungs- und Empfindungsinhalten, also von Bewusstseinstatsachen, die man gewöhnlich als Assoziation schlechthin bezeichnet, spricht er doch gerade an dieser Stelle von der „Koexistenz der psychischen Tatsachen, die im Bewusstsein verknüpft sind“; für diese Auffassung zeugt zudem auch seine Stellungnahme zu den Assoziationstheorien der oben angeführten Psychologen.

Wenn Mercier, wie bereits bemerkt wurde, auf jene höhern geistigen Assoziationen, die mit Willkür gebildet werden, hinweist, so ist demgegenüber zu bemerken, dass dies eben keine Assoziationen in dem hier gebrauchten Sinne sind, weil sie nicht spontan sind, denn die

Spontaneität ist doch der unterscheidende Charakter der Assoziationen; sodann unterliegen jene, wie Mercier ja selber zugibt, nicht den Gesetzen der Assoziation, da sie eine Funktion der kombinierenden Phantasie sind. Daraus erhellt aber geradezu mit deutlichster Evidenz, dass Mercier unter den „spontanen Assoziationen" jene verstanden wissen will, welche man gewöhnlich als solche bezeichnet. Nach dieser Feststellung bleibt daher nur noch die Frage bestehen, ob wir es bei Mercier denn wirklich mit einer mechanistischen Interpretation der Assoziationsgesetze zu tun haben.

Wenn wir, sagt Mercier, die Melodie eines bekannten Liedes hören, so singen wir mechanisch mit. Die Meinung Merciers kann hier nur die sein, dass auf die Wahrnehmung eines Tones hin das Singen erst dann folgen kann, nachdem durch das Bewusstsein der Ton perzipiert worden ist. Dies führt uns aber wiederum auf die Assoziationen des bewussten Geistes, wie auch Mercier anerkennt, bevor er daran geht, für die Assoziationsgesetze eine physiologische Grundlage zu schaffen und die dagegen erhobenen Einwände abzuweisen. Erst die Erkenntnis, an eine physiologische Auslegung der Assoziationsgesetze allzu grosse Konzessionen gemacht zu haben, veranlassten Mercier, eine Unterscheidung der Assoziationstatsachen zu statuieren. Die Assoziationen sind alle spontan, wie bereits bemerkt, aber sie sind nicht in die physiologischen Verhältnisse des Gehirns zu verlegen, was Mercier im Widerspruch mit sich selber tut, nachdem er kurz zuvor von Assoziationen des Bewusstseins gesprochen.

Der Streit dreht sich hier nicht um die Frage, ob die Assoziationen frei gewollt seien, das sind sie ja nicht, da sie eben spontan sich vollziehen; es handelt sich vielmehr darum, ob sie eine spontane Funktion der Materie oder des Geistes seien und hierin liegt die Antwort eingeschlossen, ob bei Mercier eine mechanistische Deutung der Assoziationen vorliege. Mechani-

stisch ist die besagte Auslegung insofern, als die Assoziation z. B. zweier Vorstellungsbilder eine physiologische ist, indem zuerst eine Assoziation in Form eines physiologischen Gesamtvorganges unbewusster Weise im Gehirn sich vollzieht und als solche dem bewussten Geiste sich aufdrängt. Hierin liegt eine bedeutungsvolle Konsequenz für den Assoziationsbegriff eingeschlossen. Wenn der Geist die Assoziationen als Tatsachen bereits im Gehirn vorfindet und es seine einzige Aufgabe ist, sie ins Bewusstsein zu erheben, dann gibt es eine Assoziation im herkömmlichen Sinne des Wortes überhaupt nicht mehr. An Stelle der Assoziation, worunter wir das zu einander Hinzutreten von Bewusstseinstatsachen verstehen, tritt ein Akt des anschauenden Bewusstseins, der die assoziativ miteinander verbundenen Reize einfach zu bewussten Vorstellungs- resp. Empfindungsinhalten macht, während jene Annahme, wodurch durch einen bewusst gewordenen Reiz die Assoziation des Bewusstseins in ihrem Zusammenhange wachgerufen wird, ebenso verständlich und überdies von den aufgedeckten Widersprüchen frei ist. Mag daher Mercier auch für den Vollzug der Assoziation, wie oben ausgeführt wurde, die Tätigkeit des bewussten Subjektes fordern, so bleibt doch bestehen, dass er einer psychologischen Auffassung des Assoziationsvorganges allzugrosse und zugleich unnötige Konzessionen gemacht hat und sein Versuch, für die genannten Gesetze eine physiologische Grundlage zu schaffen, muss daher in dieser Form abgewiesen werden. Uebrigens lässt sich unschwer dartun, dass für viele Assoziationen, die doch Mercier selber hieher rechnet, eine physiologische Grundlage zu schaffen unmöglich ist. Jemand trägt mir, um ein Beispiel Merciers zu gebrauchen, ein Geschäft auf; ich mache in mein Taschentuch einen Knoten, dessen Anblick mich daran erinnern soll. Eine physiologische Verknüpfung zweier Reize ist hier ausgeschlossen. Dagegen hat sich mit der geistigen Vorstellung des Knotens diejenige des fraglichen Ge-

schäftes verknüpft. Für die Assoziation, die man auf das Gesetz des Kontrastes zurückführt, wie wahr und falsch, gut und schlecht, schön und hässlich, ist eine physiologische Grundlage geradezu undenkbar, da wir es hier mit rein geistigen Vorstellungen zu tun haben. Erweisen sich aber diese Assoziationen ohne jene versuchte Grundlage als möglich in ihrem Vollzug, wie sollten es nicht auch die übrigen sein. Zugleich bilden die zwei letztgenannten Beispiele einen Beweis für die Behauptung, dass wir es hier, entgegen der Ansicht Merciers, mit den eigentlichen Assoziationen des Geistes zu tun haben und dass seine Unterscheidung haltlos ist.

Wiewohl demnach Mercier für den Assoziationsvorgang die Mitwirkung eines tätigen Subjektes fordert und somit von einer rein mechanistischen Interpretation des genannten Vorganges nichts wissen will, so bietet er doch für das, was wir als Assoziation bezeichnen, eine rein physiologische Auslegung, indem er sie ins Gehirn verlegt, während er den Begriff der spontanen geistigen Assoziation im herkömmlichen Sinne zerstört hat.

* * *

Wie schon angedeutet, sucht Mercier durch Heranziehung der Resultate der Tierpsychologie die spezifischen Eigentümlichkeiten der menschlichen Seele in ein klareres Licht zu stellen; so beschäftigt er sich auch eingehend mit der tierischen Erfahrung und dem Instinkt. „Sinn für das Wohlsein", „sens du bien être", nennt Mercier die vis aestimativa der Scholastiker; nach letztern war jene das Vermögen, kraft dessen das Tier unterscheidet zwischen dem, was ihm schädlich und was ihm nützlich ist.[57]) Näherhin wird sie, zwar in etwas unbestimmter Weise, bezeichnet als

[57]) Vis aestimativa . . est potentia quae res sensibiles apprehendit potissimum sub ratione utilis et novii.

Cf. Vallet. Praelect. philos. t. I. ed. 8, pag. 281.

ein „gewisses natürliches und spontanes Urteil“[58]), durch welches das Tier dieses oder jenes einzelne Individuum, dieses oder jenes einzelne Ding erkennt, sofern dieses „Ziel oder Prinzip“ seiner Handlungen ist, z. B. die Pflanze, sofern sie dem Tier zur Nahrung dient. Wollten auch die Scholastiker dieses Vermögen nicht mit dem Instinkt identifiziert wissen[59]), so haben sie doch mit Thomas von Aquin mit der vis aestimativa unzweifelhaft das bezeichnen wollen, was wir die Instinkte der Tiere nennen.[60])

Nach Mercier nun sind die von dem „Sinn für das Wohlsein“ geleiteten Bewegungen entweder instinktive oder erfahrungsmässige, insofern sie der individuellen Erfahrung vorausgehen oder von derselben abhängen. Erstere beziehen sich nach ihm auf die

[58]) Cf. ibidem.

[59]) Vallet sagt in seinem „Praelect. philos. ad mentem S. Thomae Aquinatis“ ausdrücklich, dass diese Identifizierung bei *neuern* Philosophen sich finde.

Cf. op. cit. pag. 281, I., 7.

An einer andern Stelle sagt der genannte Autor selbst: „Nec juvat haec (operationes vis aestimativae) instinctui adscribere. . . .

Cf. Vallet. Prael. phil. t. I., pag. 281.

[60]) Cf. Goudin, „Philosophia iuxta inconcussa, tutissimaque Divi Thomae dogmata“. t. III., pag. 345: „Aestimativa est facultas quae naturali quodam judicio et instinctu res amicas et utiles animali probat etc.“

Auch Vallet, der den Tieren gewisse „associationes imaginum“ zuschreibt, welche die Tiere zu bestimmten Bewegungen veranlassen, glaubt doch auch in bezug auf diese den Satz des Thomas von Aquin anwenden zu müssen: „Animalia moventur ad finem non quasi considerantia quod per suum motum possint consequi finem sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab aliis mota, sicut et caetera quae moventur naturaliter.“ 1a, 2a, q. XII. a. 5. ad. 3. Cf. Vallet Prael. phil. t. II., pag. 198.

Wenn man indessen die Identität des Instinktes und der vis aestimativa nicht zugeben wollte, so scheint dies zum Teil verständlich aus der strengen Scheidung der einzelnen Vermögen bei den Scholastikern.

Gattung, während letztere das individuelle Leben der Tiere beeinflusst. Durch die sinnliche Erfahrung sucht Mercier namentlich jene Betätigungen der Tiere zu erklären, auf Grund deren man ihnen oft „Verstand" oder „Intelligenz" zuschreibt; den Tieren mit Rücksicht auf gewisse auffallende Betätigungen Verstand zuzuschreiben, ist nach Mercier deshalb unrichtig, weil der Verstand das Vermögen der Abstraktion ist, das den Tieren nicht zukommt. Die höhern Aeusserungen des tierischen Lebens lassen sich nach ihm vollauf erklären durch die sinnliche Erfahrung, als deren Ursprung er die „Wahrnehmung konkreter Beziehungen" bezeichnet. Die Tiere verknüpfen konkrete Akte mit einem konkreten Ziel. Er sucht dies an einem Beispiel klarzumachen, das W. James anführt als Beweis dafür, dass das Tier Intelligenz besitze: Ein Herr, der mit seinem Nachen eine Ruderfahrt unternehmen will, findet denselben beim Besteigen nass, und bringt nun seinen Hund mit Gebärden dazu, ihm den Schwamm zu holen, dessen er sich gewöhnlich hiebei bediente. Diese Handlungsweise des Tieres würde, bemerkt Mercier, die von W. James gezogene Konsequenz abweisend, nur dann etwas für das Vorhandensein eines Verstandes beweisen, wenn der Hund in Ermangelung des Schwammes, den er vielleicht nicht gefunden, etwa ein Putztuch gebracht hätte, das sein Herr nie gebraucht hätte. In diesem Falle allerdings müsste angenommen werden, dass der Hund nicht bloss konkrete Dinge wahrnehme, sondern dass er eine gemeinsame Eigentümlichkeit zweier Dinge abstrahiert hätte. In dieser Unterscheidung ist aber die wesentliche Verschiedenheit der Funktion des „Sinnes für das Wohlsein" von derjenigen des Verstandes gekennzeichnet.

Auf die ziemlich ausführliche Behandlung der Instinkte sei nur andeutungsweise hingewiesen. Sie sind nach Mercier angeboren, können aber auch durch eine gewisse Erkenntnis und Absicht modifiziert wer-

den. Von dieser Ansicht ausgehend wendet sich Mercier besonders gegen die mechanistische Auslegung der Instinkte, als wären sie nur eine „mechanisierte Intelligenz", wie u. a. Lemarck, H. Spencer, Darwin, Romanes angenommen, oder, wie Weissmann, das Ergebnis automatischer Nervenspannungen. Gegen eine solche Auffassung sprechen nach ihm schon die Veränderungen, welche die instinktiven Betätigungen im Laufe der Zeit gefunden haben, wie die Bauweise der Goldamsel, das nach verschiedenen Zonen veränderte Schutzdach der kanadischen Rebhühner usw. bezeugen. Er führt noch eine ganze Reihe anderer Beobachtungen an, die deutlich gegen die genannte Auslegung sprechen.[61])

Mercier geht bei den Erklärungsversuchen der Instinkte von der Einbildungskraft aus. Er glaubt, dass das Tier sich die Akte vorstellt, welche es hic et nunc verwirklichen muss. Dafür spricht nach ihm die Tatsache, dass es nicht imstande ist, ein Werk, das vollendet ist, von neuem zu bearbeiten, wohl aber den Schaden, der künstlich verursacht wird an einem Werke, das es gerade ausführt, ausbessern kann, wie etwa die Spinne ihr Netz. Die Bilder, die das Tier von seinen Akten hat, werden nach ihm hervorgerufen durch eine aktuelle äussere Wahrnehmung, oder eine aktuelle innere Empfindung. Der Instinkt würde demnach unter der Abhängigkeit eines natürlichen Vermögens zur Assoziation gewisser Bilder stehen, das in jedem Augenblicke die Akte zum Objekt hätte, welche das Tier ausführen muss, um seine Instinktarbeit zu vollenden. Dieses Vorstellungsvermögen ändert sich, nach Mercier, mit der Gattung des Tieres und hat seinen Daseinsgrund in dem innern Zweck des Individuums oder der Gattung und es würde geleitet von den Forderungen der Erhaltung des Tieres, seiner Verteidigung usw. So würde das Tier etwa auf die Anfangswahrnehmungen eines

[61]) Cf. Mercier, Psych. t. I., pag. 283—296.

Rufes hin, dank seiner besondern natürlichen Disposition, wie sie jedem Tiere eigen ist, befähigt sein, eine Assoziation von Bildern zu gestalten, es würde sich z. B. die Bewegungen vorstellen, welche nötig sind zum Akt des Ergreifens der Nahrung. Diese Assoziation würde sich bilden vor aller individueller Erfahrung.[62]) Es wäre dies, um, mit Kant zu reden, eine Synthese a priori. Die Bilder der Akte und der auszuführenden Bewegungen würden die Begierde hervorrufen, sie auszuführen, diese Begierde wäre endlich die Ursache der Bewegung. Veränderte hätten dann auch veränderte Bewegungen zur Folge. Diese hinwieder erzeugten Muskelempfindungen, welche ihrerseits die spontane Bildung neuer Bilder und Bewegungen zur Folge hätten. Die zusammengesetzten Handlungen würden also mit Erkenntnis und Wollen und nicht etwa blind ablaufen. Diese Erklärung der vis aestimativa der Scholastik durch die oben beschriebene Assoziation würde nach Mercier sowohl die genannte mechanische Auslegung, wie auch den verstandesmässigen Begriff eines Planes oder das Wollen eines abstrakten Zweckes von seite des Tieres überflüssig machen. Endlich würde auch die Notwendigkeit einer Anfangswahrnehmung, um die Tätigkeit der Einbildungskraft zu wecken, als auch neuer Wahrnehmungen im Verlaufe der instinktmässigen Handlungen Rechenschaft geben, von der Unterbrechung, der Veränderung und auch von Irrtümern, die sich hie und da bei instinktmässigen Verrichtungen zeigen.

Während also die Scholastik die vis aestimativa, sofern sie dem Tiere zukommt, als jenes Vermögen bezeichnet, kraft dessen das Tier unterscheidet zwischen dem, was ihm nützlich und was ihm schädlich ist, dasselbe aber, wenigstens der begrifflichen Fassung nach, von den Instinkten getrennt wissen wollte, setzt Mercier an die Stelle dieser vis aestimativa den „Sinn für das Wohlsein", dem zwar nach ihm die näm-

[62]) Cf. Mercier, Psych. t. I., pag. 298.

liche Aufgabe zufällt, wie jener, von ihr aber dadurch sich unterscheidet, dass er sowohl instinktive als auch erfahrungsmässige Bewegungen und Handlungen umfasst. Hatte die Scholastik im Widerspruch mit der eigenen Auffassung von der vis aestimativa als „der höchsten und vollendetsten Stufe der sinnlichen Erkenntnis“[63]) alle von ihr geleiteten Tätigkeiten im Grunde doch auf das zurückgeführt, was wir als Instinkt bezeichnen, so hat Mercier ein zweites Moment: die sinnliche Erfahrung in den „Sinn für das Wohlsein“ eingeführt und mit Nachdruck hervorgehoben. Endlich hat er auch eine Erklärung der Instinkte zu geben versucht, nach welcher, wie wir gesehen, die Handlungen der Tiere nicht blind und mechanisch, sondern von einer gewissen Erkenntnis und vom Wollen begleitet sich vollziehen würden.

* * *

Den zweiten Band seiner Psychologie widmet Mercier ausschliesslich dem „intellektuellen Leben“ der Seele und hier sind es besonders die Probleme der intellektuellen Erkenntnis und die Untersuchungen über den Willen, welche im Vordergrunde stehen.

Das formelle, allgemeine Objekt des Verstandes ist bei ihm, wie bei den Scholastikern[64]),

---

[63]) Caeterum nemo mirabitur aestimatorio sensui potissimum inesse aliquam similitudinem rationis, cum ipse sit ultimus ac perfectissimus sensibilitatis gradus...

Cf. Vallet, Prael. phil. t. I., pag. 282.

[64]) „Objectum intellectus nostri per se spectati sive adequatum est universaliter omnis ens.“

Cf. Vallet, Prael. phil. t. I., pag. 288.

Cf. Mercier, Psychol. t. II., pag. 7.

Cf. Goudin, Philosophia iuxta inconc. tutissimaque Divi Thomae dogmata, t. III., pag. 404.

„das Sein, alles was existiert und existieren kann“. Das besondere und unmittelbare Objekt des menschlichen Verstandes war nach den Scholastikern das Wesen, oder auch, wie bei einigen, die Quiddität eines Dinges.[65]) Der Intellekt erfasst als geistiges Prinzip das einem Körper innewohnt und „gleichsam auf der Grenze des Materiellen und Geistigen steht“, das dem Materiellen zu Grunde liegende Immaterielle.[66]) Erst auf indirektem Wege, durch Reflexion, gewinnen wir nach ihnen eine Erkenntnis der Körper nach ihrer materiellen Seite.[67])

Mercier will sich der so gefassten Definition des besondern und unmittelbaren Objektes nicht ohne weiteres anschliessen, nämlich dann nicht, wenn man als das genannte Objekt das Wesen des Dinges bezeichnen will. Auch nach ihm ist zwar, wie bei den Scholastikern, das besondere Objekt des Verstandes den sinnlich wahrnehmbaren Dingen entlehnt, aber was wir erfassen, ist nicht das Wesen der Dinge, wie man oft behauptet hat; denn das Wesen eines Dinges ist das, was bewirkt, dass ein Ding ist, was es ist. Wer wird aber, bemerkt Mercier, behaupten wollen, das zu erkennen, was z. B. die Wesenheit eines Pferdes oder des Goldes usw. ausmacht.

Mercier sucht das besondere Objekt des Verstandes anders zu bestimmen. Es ist nach ihm abstrakt und universell; abstrakt, d. h. es ist aller materiellen, räumlichen und zeitlichen Bestimmtheiten entkleidet, universell, weil es auf eine unendlich grosse

---

[65]) „Objectum primarium ac proprium intellectus humani conjuncti cum corpore est rerum materialium essentia.“ Cf. Vallet, Prael. phil. t. I., pag. 289.

[66]) „Intellectus hominis in confinio spiritualium materialumque rerum positus proprie speculatur immateriale in materialibus entibus.“ (ibidem.)

[67]) „Indirecte autem et per quandam reflexionem etiam corpora cognoscit intellectus.“ Cf. Vallet, op. cit. pag. 290.

Anzahl von Individuen anwendbar ist. Diese zwei Eigenschaften begründen dasjenige, was die Scholastiker die „Quiddität“ oder den „innern Grund“ der Dinge nannten. Diese Quiddität nun ist das eigentliche, besondere Objekt des menschlichen Verstandes: das was ein Ding, seine Natur und Tätigkeit, ist, nicht aber die spezifische Wesenheit eines Dinges: das was bewirkt, dass ein Ding ist, was es ist, welch letzterer Begriff erst ein späteres Ergebnis der Reflexion ist; denn der Begriff der spezifischen Wesenheit, bemerkt Mercier weiter, ist nicht der erste, den wir bilden. Um überhaupt zum Begriff der „Spezies“ zu gelangen, müssen wir zuerst die allgemeinern und unbestimmtern Begriffe der Gattung, Substanz und Akzidenz gewonnen haben. Aus diesen Gründen hält Mercier die Ausdrucksweise, dass der Intellekt die Quiddität oder den innern Grund (raisons intimes) und nicht, wie viele Scholastiker behaupten, die spezifische Wesenheit der Dinge erkennt, für angezeigt.

Dass das Objekt der geistigen Erkenntnis wirklich der sinnlichen Welt entlehnt ist, wie vorhin angedeutet wurde, dafür spricht nach Mercier die Abhängigkeit des geistigen Lebens von den anatomischen und physiologischen Verhältnissen des Nervensystems. Er weist besonders darauf hin, dass Wärme und Elektrizität auf das Nervensystem und damit auf die Denktätigkeit einwirken, wie auch darauf, dass gewisse Gifte, die anormale Zusammensetzung des Blutes einen Einfluss in diesem Sinne auszuüben imstande sind. Diese Abhängigkeit der Denktätigkeit von dem Nervensystem ist aber, so schliesst Mercier, nur erklärlich, entweder wenn das Denken eine Funktion des Nervensystems selber ist, welche Konsequenz mit einer andern Kategorie von Tatsachen unvereinbar ist, oder wenn die Denktätigkeit gleichzeitig abhängig ist von den äussern Sinnen, deren Organ das Nervensystem ist.

Mercier weist auch auf das Zeugnis des Bewusstseins hin, das uns sagt, dass jeder geistige Begriff von einem Bilde begleitet ist. Die Bilder werden auch, so macht er geltend, angewendet, um Ideen, Begriffe verständlich zu machen. Bild und Begriff sind so enge mit einander verbunden, dass sie oft schwer auseinanderzuhalten sind und die Materialisten sie sogar mit einander verwechselt haben. Das nämliche ergibt sich nach ihm aus der Analyse des Denkinhaltes. Den „Ultraspiritualisten" gegenüber betont er besonders, dass wir uns von den übersinnlichen Dingen und Wesen nur auf dem Wege der Negation und der Analogie eine Vorstellung machen können, d. h. durch Anlehnung an sinnliche Vorstellungen.

Mercier hebt auch hervor, dass die primitiven Wurzeln der Sprachen auf Vorstellungen materieller Vorgänge zurückgehen, wie erkennen = cognoscere, *γιγνώσκειν* von *γίγνεσθαι* gezeugt werden; einsehen = intelligere von inter-legere usw.

Was den abstrakten Charakter des besondern Objektes der geistigen Erkenntnis betrifft, so wird, bemerkt Mercier, oft eingewendet, dieser angeblich abstrakte Begriff eines Blattes z. B. sei in der Natur stets in diesem oder jenem Einzelblatte verwirklicht. Diese Behauptung aber beruht nach ihm auf einem Missverständnis, das seinen Grund hat in der in uns bestehenden Neigung, abstrakte Begriffe mit einem konkreten Ding in Zusammenhang zu bringen, wenn wir dieselben uns deutlich machen wollen. Er bezeichnet es fernerhin als ein Merkmal des abstrakten Objektes der geistigen Erkenntnis, dass es, und es allein, nicht aber das konkrete, auf jedes beliebige konkrete Subjekt bezogen werden kann; hiedurch wird seine „potentielle Universalität" begründet, d. h. es kann auf eine unbeschränkte Zahl von konkreten Subjekten angewendet werden. Mercier wendet sich auch gegen die Ausdrucksweise der Scholastiker, die als Eigenschaften des abstrakten Begriffes

die Universalität, Notwendigkeit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit nennen. Auch der Versuch derselben, der Schwierigkeit dadurch zu entrinnen, dass sie die Notwendigkeit in eine absolute und eine bedingte, die Universalität in eine positive und eine negative, wie sie Gott, resp. den genannten Begriffen zukommen soll, ist nach ihm als misslungen zu betrachten, denn verschiedene Attribute dürfen nicht mit ein und demselben Namen „Eigenschaft" belegt werden. Die doppelte Unabhängigkeit des abstrakten Begriffes von Raum und Zeit ist sodann keine „Eigenschaft" in dem Sinne, dass sie eine notwendige Folge des abstrakten Zustandes wären, sondern sie konstituiert ihn. Diese Unabhängigkeit hat nichts zu tun mit der Unermesslichkeit und Ewigkeit. Das abstrakte Objekt ist weder überall, noch existiert es immer, es ist bloss als von Raum und Zeit losgelöst gedacht, es ist gleichsam enträumlicht und entzeitlicht (délocalisé et extemporané). Die Universalität kommt demnach formell dem abstrakten Begriff zu, nicht insofern es abstrakt ist, sondern insofern sie (die Universalität) einem von seite der reflektierenden Vernunft vollzogenen Akt der Beziehung untergeordnet ist: In gleicher Weise sind auch die Ewigkeit und Unwandelbarkeit durch einen solchen Akt der Beziehung bedingt, wie auch die „Notwendigkeit" des abstrakten Begriffes nur so zu verstehen ist, dass dieser die Grundlage bildet für jene notwendigen Beziehungen, die sich aus ihm ergeben und zwar notwendig sich ergeben, sobald er als im Geiste existierend gedacht wird. Jene von den Scholastikern behauptete „Notwendigkeit" aber würde besagen, dass der abstrakte Begriff als notwendig existierend gedacht werden müsse.[68])

Der eigentümliche Charakter des abstrakten Begriffes erhellt nach Mercier auch aus der Sprache. Die Doppeleigenschaft des Begriffes „Baum" z. B., einer-

[68]) Cf. Psychologie t. II., pag. 25.

seits in uns die Bilder von Einzeldingen, welche einer gewissen Klasse angehören und nur von diesen, zu wecken, und anderseits in uns aufzuleben jedesmal, wenn eines dieser Einzeldinge und nur eines von diesen in unserm Gedächtnis, oder in unserer Erfahrung sich vergegenwärtigt, liegt darin begründet, dass „Baum" gewisse dem Baum eigentümliche Merkmale zum Ausdruck bringt, welche allen Bäumen gemeinsam sind, z. B. die Schlankheit des in der Erde befestigten Stammes, das Ausbreiten der Aeste usw. Diese Merkmale konstituieren das Abstraktum „Baum".

Auch in der Entwicklung der Sprachtermini erblickt Mercier einen Beweis für den abstrakten Charakter der Begriffe. Die Bedeutung eines Wortes wird oft in analoger Weise von einem Objekt auf das andere übertragen. Wir abstrahieren, um nur ein Beispiel zu nennen, von dem Blatt eines Baumes den Begriff des Flachen und Dünnen und wenden ihn auf das Papier, das Metall usw. an.

Hier tritt Mercier auch der Anschauung Berkeleys gegenüber, als gäbe es keine abstrakte Ideen, da man sich wohl die Ideen oder Begriffe der Einzeldinge vorstellen könne, sie zu zerlegen und zu teilen imstande sei, aber nicht einen Menschen sich vorstellen könne, der nicht weiss oder schwarz, gross oder klein usw. wäre. Berkeley verwechselt hier nach Mercier eine sinnliche Assoziation oder Dissoziation mit der intellektuellen Abstraktion. Die Vorstellung eines Menschen mit zwei Köpfen z. B. hat nichts mit der Abstraktion zu tun. Wenn Berkeley des fernern meint, die Abstraktion bestehe darin, dass er sich das eine getrennt von andern vorstelle, so unterscheidet er nach ihm wiederum nicht zwischen etwas „für sich betrachten" und etwas als „wirklich getrennt betrachten" (considérer à part, und considérer comme étant séparé). Die Abstraktion ist nicht ein Akt der Ausschliessung, sondern der genauen Bestimmung; durch sie betrachten wir die Merkmale, welche

in der Wirklichkeit und in der sinnlichen Anschauung untrennbar für sich verbunden sind. Der Mensch, den wir im abstrakten Begriff erfassen, ist allerdings in der Wirklichkeit weiss oder schwarz, gross oder klein usw., allein so wie er im Begriffe enthalten ist, hat er weder eine bestimmte Form noch eine bestimmte Gestalt. Der abstrakte Begriff ist zwar stets von einem konkreten Bild begleitet, wie etwa die Vorstellung der Bewegung von einem bewegten Körper; allein durch einen Akt der Reflexion vermag ich die abstrakte Idee von dem konkreten Körper zu scheiden; so kann ich beim Begriff des Menschen absehen von seiner Farbe und Gestalt und ihn bloss für sich betrachten.

Den Sensualisten gegenüber, welche die Identität von Bild und Begriff (image und idée) behauptet haben, sucht Mercier den Unterschied der beiden darzutun. Das vermeintlich universelle Bild ist bloss ein undeutliches Bild. Infolge der Unbeständigkeit der Nervensubstanz und den mannigfachen Reizungen, denen das Bild an sich fortwährend unterworfen ist, folgen sich die Bilder mit einer solchen Beweglichkeit, dass sie dem Bewusstsein als zu einem einzigen Bild verschmolzen erscheinen, während dies doch in Wirklichkeit eine ununterbrochene Reihenfolge von Bildern ist. Das Bild, macht er ferner geltend, ist nicht anwendbar auf mehrere Objekte, wegen des konkreten, bestimmten Charakters, der ihm anhaftet. Auf je mehr Einzeldinge ein Bild angewendet wird, um so unklarer wird es, wie z. B. das Bild eines Hundes, das auf mehrere Hunde verschiedener Rassen angewendet wird; der Begriff aber wird im Gegenteil um so klarer durch die Anwendung auf eine innere grössere Anzahl von Einzeldingen, wie aus dem Begriff des Seins erhellt.[69]) Diese Tatsache, schliesst Mercier, dass die fortschreitende Vervollkommnung einer Serie von Bildern und diejenige korrespondierender Be-

[69]) Cf. Psychologie, t. II., pag. 34—35.

griffe entgegengesetzten Gesetzen folgen, ist ein Beweis dafür, dass die Bilder die Idee oder der Begriff verschiedener Natur sind.

Ist somit das Problem der Abstraktion bei Mercier im wesentlichen das nämliche, wie bei den Scholastikern, so ist hier doch eine bedeutende Erweiterung desselben zu konstatieren, indem Mercier die alte Anschauung gegenüber den Einwänden, die spez. vom Berkeley, von materialistischer und sensualistischer Seite gegen dieselbe erhoben worden sind, zu rechtfertigen und die Beweise für den abstrakten Charakter der Begriffe durch das aus der Sprache hergeleitete Argument zu erhärten versucht. —

Die Frage nach dem Ursprung unserer geistigen Erkenntnis löst Mercier, abgesehen von den schon erwähnten Abweichungen, im Sinne der Scholastiker. Er sucht indessen das Problem zu vertiefen und klarer zu stellen durch die Kritik der entgegenstehenden Systeme des Idealismus, Sensualismus, Ontologismus usw. Eine Skizzierung derselben würde uns jedoch zu weit führen. —

Sehen wir nun, wie Mercier das Denken mit dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft in Einklang zu bringen sucht. Ein von Schiff an Hühnern ausgeführtes Experiment hat bei psychischen Vorgängen eine Erhöhung der Gehirntemperatur ergeben. Richet und Herzen[70]) haben auf Grund eines von Gautier[71]) aus dieser Erscheinung gezogenen Schlusses die Behauptung aufgestellt, der Gedanke sei in Wirklichkeit eine Energieform. Dieser Auffassung tritt Mercier, der in diesem Streite das Wort ergriffen hat, entgegen.[72])

---

[70]) Cf. Revue scientifique de Ribot Nr. 3, pag. 84—85, Jahrgang 1887.

[71]) Cf. Revue scientifique Nr. 24, pag. 738, Jahrg. 1886.

[72]) Cf. Mercier, La pensée et la loi de la conservation de l'energie. Nouvelle édit. Louvain, Institut Supérieur 1900, pag. 12.

Er will Gautier gegenüber, der unter dem Namen „geistiger Tätigkeit", „Gehirnvorgänge" usw. alle psychischen Akte zusammenfasst, streng geschieden wissen zwischen Wahrnehmung und Denken, als zwischen zwei aufeinander unzurückführbaren psychischen Vorgängen, von denen die einen sinnlicher, die andern übersinnlicher Natur sind. Beide sind den Gesetzen, welche die Tätigkeit der materiellen Kräfte beherrschen, unterworfen, besonders dem Gesetze der Dauer oder der Zeit und aller Wahrscheinlichkeit nach auch den Gesetzen der Aequivalenz der Naturkräfte und der Erhaltung der Kraft. Allein sie unterliegen diesen Gesetzen nicht in gleicher Weise, die übersinnlichen oder geistigen Tätigkeiten nämlich nur in indirekter und mittelbarer Weise, kraft ihrer Beziehung zu den sinnlichen Tätigkeiten. Die übereinstimmenden Zeugnisse des sinnlichen Bewusstseins und der äussern Beobachtung bekunden uns die Anteilnahme des Organismus und der materiellen Kräfte an den Akten der sinnlichen Erkenntnis und des sinnlichen Strebens. „Die äussere Beobachtung stellt mit immer grösserer Genauigkeit die innern Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den höchsten psychischen Aeusserungen und den Gesetzen der Mechanik, der Physik und der Chemie fest, während die innere Beobachtung diese Tatsache zur Gewissheit eines allgemeinen Gesetzes erhebt, dass die höheren Aeusserungen des psychischen Lebens selbst das Denken, Urteilen, Schliessen usw. sich nie abspielen, ohne von entsprechenden Phänomenen der sinnlichen Ordnung begleitet zu sein."[73])

Mercier kommt also zu dem Schlusse, dass das Denken nicht eine Energieform, wohl aber von dem körperlichen Organismus und seinen Kräften, die den Gesetzen der Materie unmittelbar unterworfen sind, abhängig ist und somit die geistigen Tätigkeiten nur indirekt kraft ihrer Abhängigkeit vom Organismus denselben

[73]) Cf. Mercier, La pensée et la loi de la conservation de l'energie, pag. 14.

unterliegen. — Diese Frage findet also ihre endgültige Lösung und kann sie nur finden, nach Mercier, in dem „aristotelischen Spiritualismus“.[74]) Auch mit dieser Frage hat Mercier ein Problem in Angriff genommen, an dem die Scholastik achtlos vorübergegangen ist.

* * *

In seinen Untersuchungen über den Willen geht Mercier wieder von scholastischen Ideen aus. Wenn die Scholastik in der Tat als das Objekt des Willens, das „vernunftgemässe und universelle Gut“[75]) bezeichnet, oder den Willen das Vermögen nennt, das sich auf das „immaterielle und universelle“[76]) richtet, so will Mercier, der das Objekt des Willens in dem „abstrakten und universellen Gut“[77]) erblickt, damit das nämliche sagen. Während das Tier nur das einzelne Gut erstrebt, ist es ein Vorzug des Menschen, die Güte zum Objekt seines Wollens zu machen. Er abstrahiert sich die Güte, bildet sich das Ideal derselben und vergleicht die relativen Güter mit dem absoluten Gut.

Mercier hat, wie wir schon hieraus ersehen, im wesentlichen die scholastischen Gedanken herübergenommen, fasst er ja doch das Willensvermögen im Sinne der Scholastiker, ohne weitere resp. neue Untersuchungen daran zu knüpfen. Auch die Willensfreiheit, mit der er sich sehr eingehend beschäftigt, nimmt er mit jenen an, und lässt sie ebenfalls in einem Urteil des Verstandes, bezw. in der Unbestimmtheit eines Urteils wurzeln. Endlich akzeptiert Mercier auch die verschiedenen Formen der Willensfreiheit, wie sie sich bei

---

[74]) Cf. La pensée, pag. 15.

[75]) „Voluntatis objectum est bonum rationale et universale quatenus conveniens.“ Cf. Vallet, Prael. phil. t. I., pag. 320.

[76]) „Voluntas enim potentia spiritualis est quae sese extendit ad immateriale et universale.“ Ibidem.

[77]) „Le vouloir propre à l'homme est l'acte qui a pour objet le bien abstrait et universel.“ Cf. Psychol. t. II., pag. 96.

den Scholastikern finden, nämlich die libertas exercitii, libertas specificationis, libertas contradictionis und libertas contrarietatis. Indessen hat aber Mercier, angeregt durch die Einwürfe von seite der modernen Philosophie, doch eine Reihe neuer Gesichtspunkte geltend gemacht, die noch ausserhalb des Gesichtskreises der Scholastik lagen. Was daher seine Darstellung über die Willensfreiheit gegenüber der Scholastik charakterisiert, das ist vorerst sein Versuch, die spez. von den Vertretern des modernen Determinismus gegen die Willensfreiheit gerichteten Einwände zu entkräften. Eine besondere Aufmerksamkeit widmet er den Aufstellungen St. Mills und Fouillées gegenüber dem Bewusstseinsbeweis. Das Bewusstsein ist es, welches uns sagt, dass wir selbst es sind, die wir angesichts von verschiedenen Motiven und der daraus resultierenden Unbestimmtheit des Willens die Entscheidung herbeiführen. Es gibt nämlich zwei wesentliche Bedingungen der Freiheit des Willens, eine ontologische: der durch seinen relativen Wert bedingte inadäquate Charakter des dem Willen vorgestellten Gutes, und eine psychologische, die in der Reflexion über die doppelte Seite des Objektes, seine Güte und seinen Mangel, besteht. Die Reflexion über ein solches inadäquates Gut hat zwei entgegengesetzte Urteile zur Folge, die die Unbestimmtheit des urteilenden Verstandes herbeiführen und in denen zugleich die Freiheit wurzelt.

Gegenüber der Behauptung Fouillées, das Bewusstsein der Freiheit sei unmöglich, da es notwendig das Bewusstsein einschliesse, dass wir hätten anders handeln können, was aber nicht möglich sei, weil unter das Bewusstsein nur das falle, was ich in Wirklichkeit tue und wahrnehme, macht Mercier geltend, dass wir die Unbestimmtheit des Willens im Werden des freien Wollens erfassen; zwischen dem reinen Vermögen zu handeln und dem vollendeten Akt liegt die Verwirklichung des Vermögens, das Werden des freien Aktes.

Das Bewusstsein der Freiheit schliesst ein doppeltes Element in sich, einerseits den Antrieb, der von dem objektiven Beweggrund ausgeht, jedoch nicht imstande ist, mich zu bestimmen; anderseits eine von mir ausgehende positive Ergänzung zur Unzugänglichkeit des genannten Beweggrundes. Gegen die Behauptung, die vermeintliche Freiheit bestehe bloss in einer auf Unkenntnis der Motive beruhenden Illusion, spricht nach Mercier die Tatsache, dass das Gefühl der Freiheit gerade dann am stärksten ist, wenn wir alle Beweggründe sorgfältig abgewogen haben, und dass gerade dann auch das Verantwortlichkeitsgefühl am grössten ist, während dieses ausbleibt, wenn eine Handlung ohne jede Ueberlegung und ohne Bewusstsein vollzogen wird.

Die Argumente, die auf Grund der Erscheinungen der Hypnose gegen die Willensfreiheit oft ins Feld geführt werden, würde nach Mercier nur dann etwas beweisen, wenn dem hypnotisierten Individuum der normale Vernunftgebrauch und besonders das Vermögen der Reflexion erhalten bliebe und die Suggestion in Wirklichkeit unwiderstehlich wäre, wobei das betreffende Individuum die Ueberzeugung haben muss, dass es frei handle. Diese genannten Bedingungen finden sich jedoch nie verwirklicht. Gerade die Annahme der Unwiderstehlichkeit hält Mercier auf Grund der vom Engländer Milne Bramwell und von Delboeuf (einem Mitglied der Schule von Nancy) gemachten Versuchen als durchaus unerwiesen. Die Hypnose gelingt oft leicht, weil die Versuchsperson das Vertrauen hat in den Hypnotiseur, dass er sie zu keiner verwerflichen Handlung verleiten werde und weil sie vielleicht selber gerade eine besondere Disposition zur Hypnose besitzt. Sodann bedeutet ein gewisser Einfluss noch nicht die Aufhebung aller Freiheit.

Eine eingehende, über die Scholastik wiederum hinausweisende Untersuchung widmet Mercier der Frage nach der Möglichkeit einer Indifferenz des Willens,

die er Leibniz und Fouillée gegenüber geltend macht. Der Wille ist nach ihm indifferent bei der Wahl zwischen zwei Gütern gleichen Wertes, sowie bei der Wahl zwischen zwei Objekten, die hinsichtlich ihrer Güte indifferent sind. Auf einem Blatt Papier sind z. B. zwei schwarze Punkte. In gleicher Entfernung von beiden halte ich meine Feder. Es besteht für mich kein Grund, die Feder eher auf den Punkt A als auf den Punkt B zu setzen, d. h. der Wille ist in diesem Falle indifferent. Da aber das vernünftige Vorziehen einer Sache gegenüber einer andern notwendig motiviert sein muss, so habe ich in diesem Falle nicht die Freiheit des Vorzuges (La liberté de préférence), wohl aber die Freiheit des Handelns (La liberté d'exercice), denn, wenn ich die Feder auf den Punkt A setze, so tue ich es einfach, um zu handeln, nicht aber, weil ich ihn dem Punkte B vorziehe, sondern, weil es mir so gefällt und ich mein Ziel, zu handeln, auf diese Weise vollkommen erreiche. Die freie Entscheidung ist daher nicht ohne zureichenden Grund. Der Wille kann übrigens aus seiner Indifferenz heraustreten auf Grund seiner Natur. Wie der Intellekt seinen Gedanken denken kann, so kann auch der Wille seinen Akt wollen.

Was endlich die Wahl zwischen zwei Objekten ungleichen Wertes betrifft, so kann der Wille hier eine freie Entscheidung nur treffen, wenn er die Beziehung der beiden relativen Güter zum universellen Gute ins Auge fasst, tut er dies nicht, so ist er nicht frei. Ein Bettler kann eine ihm dargebotene Kupfermünze einem Goldstück vorziehen, etwa um einen Akt der Entsagung zu üben, es ist ihm jedoch physisch unmöglich, das Geringere vorzuziehen, wenn er die beiden Geldstücke bloss für sich betrachtet.

Mercier sucht auch die aus der Tatsache der relativen Gleichförmigkeit und Konstanz gewisser Erscheinungen im sozialen Leben, wie sie zum Ausdruck kommt z. B. in den Verbrechen, in den Eheschliessungen usw.,

gezogenen Argumente zu entkräftigen. Der Einfluss, so macht er geltend, den etwa das Klima, das Milieu, hereditäre Dispositionen usw. ausüben, bedeutet, von gewissen Ausnahmefällen, wie Trunkenheit, Entartung, Wahnsinn etc., abgesehen, noch nicht Notwendigkeit. Daraus ferner, dass der Mensch frei ist, folgt noch nicht, dass alle seine Handlungen mit Freiheit geschehen, was immer die Reflexion voraussetzt; eine grosse Anzahl der menschlichen Handlungen aber entspringen der Leidenschaft, der Routine, dem Egoismus und gehen daher spontan vor sich; die Auffassung, als sei der freie Akt in all seinen Elementen unbestimmt, ist daher als irrig zu bezeichnen. Uebrigens ist es ja klar, dass im allgemeinen und von einer gewissen Klasse der Menschen, die unter gleichen Verhältnissen leben, zur Erreichung eines bestimmten Zieles die nämlichen Mittel gewählt werden. Endlich hat auch jedes Alter seine bestimmten Gewohnheiten, Tendenzen usw. und es kann, wie die Statistik zeigt, die vermeintlich notwendige Stabilität gewisser sozialer Erscheinungen auch bedeutsame Veränderungen erfahren durch Krieg, Epidemien, sowie anderweitige Katastrophen. Die Tatsache, dass die Menschen relativ gleichförmig handeln, schliesst daher nicht aus, dass sie frei handeln oder frei handeln könnten.

Den Anhängern des absoluten Determinismus gegenüber bestreitet endlich Mercier den behaupteten Widerspruch zwischen der Willensfreiheit und dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Ein dem Willen vorgestelltes Gut bewegt ihn, diese oder jene Bewegung zu befehlen; er bestimmt daher das Bewegungsvermögen des Organismus zur Tätigkeit. Der Wille betätigt sich aber hiebei nicht nach aussen, sondern er ist eine immanente Tätigkeit und verbraucht daher keine lebendige Kraft, das sinnliche Strebe- und Bewegungsvermögen, die dabei in Tätigkeit treten, sind allerdings der Aequivalenz der Naturkräfte unterworfen und es ist daher das Gesetz von der Erhaltung der Kraft respektiert.

In der hieran sich anschliessenden Abhandlung über die affektiven Zustände, Lust und Schmerz (plaisir et douleur) lehnt sich Mercier im wesentlichen wiederum an die Scholastik; jedoch hat er auch hiebei Probleme in Angriff genommen, die in der genannten Schule unerörtert blieben. So beschäftigt er sich auch mit der Frage, ob es auch indifferente Bewusstseinszustände gebe, die weder lust- noch unlustgefärbt seien. Die Meinung Wundts und seiner Schule, „die den experimentellen Nachweis zu liefern versuchen, dass der Uebergang von der Lust zur Unlust durch einen toten Punkt führe und die den Verlauf dieses Geschehnisses dies- und jenseits des genannten Punktes durch eine besondere geometrische Formel zur Darstellung bringen“[78]), abweisend, neigt er mit Bain zur Annahme einer gewissen, jedoch nicht absoluten Indifferenz; denn, sagt er, es ist nicht wohl anzunehmen, dass gewisse Empfindungen und Vorstellungen, die immer wieder sich abwickeln, für das Subjekt eine fortwährende Quelle von Lust und Unlust seien; da demzufolge in gewissen Fällen die fraglichen Gefühle von sehr geringer Intensität sind, so glaubt er sich mit Bain berechtigt, sie als indifferent bezeichnen zu dürfen, weil passive Modifikationen, die nicht das Bewusstsein der Lust und des Schmerzes zu erzeugen vermögen, nicht den Namen eines Gefühls verdienen.

Es verdient auch hervorgehoben zu werden, dass Mercier, wenn auch nicht konsequent, einen tatsächlichen Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung, wie er von neuern Psychologen[79]) mit Entschiedenheit geltend gemacht wird, anerkennt; so spricht man nach ihm von einer Empfindung des Hungers, einem Gefühl der Ehre. Wenn er aber anderseits wiederum der Meinung ist, im allgemeinen könne man, ohne gegen das Bewusstsein zu verstossen, Gefühl und Empfinden einander gleichsetzen, so erklärt sich dies daraus, dass Mercier

[78]) Mercier, Psychol. t. II., pag. 160.

[79]) Cf. z. B. Lipps, Leitfaden der Psychologie.

der strengen scholastischen Auffassung gegenüber das sinnliche und das geistige Strebevermögen nicht schroff von einander scheidet[80]), wegen der gegenseitigen Abhängigkeit und des innigen Zusammenhanges, die bei der Betätigung der beiden genannten Vermögen sich nach ihm bemerkbar machen, indem immer das eine das andere begleitet. Ist nun das „physische Moment des Gefühls auf ein Minimum reduziert", so sprechen wir nach Mercier zwar vom Gefühl im eigentlichen Sinn, wie von Ehr- und Pflichtgefühl, dürfen aber — und damit macht er eine schwer zu rechtfertigende Konzession an den Sprachgebrauch — den hier in Frage stehenden psychischen Zustand sowohl durch „Empfindung" als durch „Gefühl" wiedergeben.

Mit der Scholastik stimmt Mercier wiederum darin überein, dass er gegenüber der seit Tetens in der neuern Philosophie angenommenen Dreiteilung der psychischen Geschehnisse das Gefühl auf den Willen zurückführt. Der scheinbar passive Charakter der Gefühle und der aktive des Willens scheinen allerdings, bemerkt Mercier, die Unterscheidung zwischen den beiden zu fordern. Er glaubt indessen den Widerspruch lösen zu können durch den Hinweis, dass der Wille nicht rein aktiv, sondern auch passiv ist, letzteres nämlich dann, wenn er sein Ziel erreicht hat und ruhend im Besitze des von ihm erstrebten Objektes sich befindet, wobei jedoch Ruhe nicht wie bei der Physik Negation der Bewegung, sondern bloss des Strebens bedeutet. Der Wille verdoppelt, sobald er sein Objekt erreicht hat, seine Energie, um sich möglichst enge mit demjenigen zu verbinden, das ihm den Genuss, den er bereits zu kosten begonnen hat, verschafft. In dieser aktiv-passiven Aeusserung des Willens tritt uns das Gefühl entgegen.

---

[80]) „Nous ne séparons pas l'appétit sensitif de la volonté suprasensible ni celle-ci de celle-la . . L'amour sensible et l'amour suprasensible s'eveillent l'un l'autre et s'épanouissent ensemble."
Cf. Psych. t. II., pag. 164.

Ob diese Zurückführung der Gefühle auf den Willen einwandfrei ist? Wenn wir doch das Strebevermögen als das wollende Prinzip betrachten, wie kommen wir überhaupt dann noch dazu, ihm auch das Fühlen zuzuschreiben. Fühlen und Wollen sind doch zwei ganz verschiedene psychische Aeusserungen. Die Tatsache der Abhängigkeit zweier Vermögen berechtigt noch nicht zur Identifizierung derselben. Auch der Wille ist abhängig von einem Akt der Erkenntnis, er kann erst wollen, nachdem durch den Intellekt ihm ein Objekt vorgestellt worden ist. Aber deshalb halten wir uns nicht für berechtigt, ihn auf den Intellekt zurückzuführen. Dürfen wir daher das Gefühl auf den Willen zurückführen, weil dem Gefühl ein Akt des Wollens vorausgeht?

Es sei schliesslich noch darauf hingewiesen, dass Mercier auch bezüglich des Ursprunges der Gefühle den scholastischen Standpunkt vertritt gegenüber den physiologischen und intellektualistischen Theorien eines W. James und Lange, bezw. Leibniz, Herbert usw., deren Aufstellungen er einer eingehenden Kritik unterwirft und denen gegenüber er das Gefühl definiert als „eine affektive Modifikation, deren unmittelbare Ursache die sinnliche Perzeption, oder die sinnliche, oder sinnlich geistige Vorstellung eines Gutes oder eines Uebels ist.“[81])

* * *

Gegenüber dem psychologischen Phänomenismus, der mit Hume die Seele bloss als ein Bündel von Vorstellungen oder mit Taine in den psychischen Geschehnissen der Empfindung, Vorstellung, die konstituierenden Elemente des Ich erblickt, hält Mercier mit der Scho-

[81]) . . . . „On n'appelle émotions, sentiments que les modifications affectives qui ont pour cause immediate la perception sensible ou la représentation soit imaginative, soit intellectuelle et imaginative à la fois d'un bien ou d'un mal.“
Cf. Psych. t. II., pag. 173—174.

lastik an der Substantialität des Ich fest, indem er zugleich die gegen diese gemachten Einwürfe zu entkräften sucht. Allerdings, gesteht er zu, vermag weder die äussere noch die innere Beobachtung die Existenz einer Substanz zu beweisen, da durch jene nur äussere und innere Geschehnisse, ihre Aufeinanderfolge, ihr Wechsel usw. wahrgenommen wird. Nichtsdestoweniger aber glaubt sich Mercier berechtigt, mit H. Spencer[82]) ein „Etwas" anzunehmen, das den psychischen Akten als Substrat dient. Denn, sagt er, was hätte es für einen Sinn, von uns, unsern Geschehnissen usw. zu reden, wenn es nur Bewusstseinstatsachen gäbe und wir nichts wären. Die bewussten Akte sind nur in dem Ich erfassbar, das dieselben hervorbringt. Es ist daher zu fassen als eine Substanz, d. h. als etwas an sich Existierendes, Ungeteiltes, von andern Verschiedenes.[83])

Gegenüber dem Einwand, dass das „Ich nur in seinen Akten erfasst werden könne, die nichts gemein haben mit einer trägen Seelensubstanz, an dessen Oberfläche die genannten Geschehnisse sich abspielen", entgegnet Mercier, dass man allerdings den Anhängern der Substanztheorie nicht beistimmen könnte, wenn sie die These so verteidigen würden, wie man sie ihnen oft unterschiebt. Es soll nach ihm mit der Annahme einer Seelensubstanz keineswegs die Natur den Akten, die Substanz den Akzidentien gegenübergestellt werden, wie man etwa die Entität A der Entität B gegenüberstellt. Weder in dem Ich, noch in der Aussenwelt, kann die Substanz ohne Akzidenz erfasst werden. Wenn wir von einer Substantialität des Ich reden, so soll damit nach Mercier gesagt sein, dass es keine Tätigkeit gibt ohne jemand, der tätig ist; keine Empfindung, keine Erkenntnis, ohne ein Prinzip, welches diese verschiedenen Tätigkeiten vollzieht, ohne ein Subjekt, in dem sie sich abspielen. Wiewohl Taine im Prinzip die Substantialität des Ich

[82]) Cf. St. Spencer, Principles of Psychology. 2e partie, § 58.
[83]) Cf. Psychol. t. II., pag. 239.

leugnet, so kann er doch, meint Mercier, wenn er von Empfindungen und einer „permanenten Möglichkeit von Empfindungen“ (Possibilité permanente de sensations) spricht, unter letzterer doch vernünftigerweise nichts anderes als eine Substanz verstehen wollen. Denn die bloss „innere“ Möglichkeit, der zufolge ihre Verwirklichung nicht kontradiktorisch wäre, hat doch hier keinen Sinn; es kann nur die äussere Möglichkeit gemeint sein, d. h. die Existenz von all demjenigen, was nötig ist, damit unter gegebenen Bedingungen Empfindungen wirklich entstehen können. „Permanent“ kann eine solche Möglichkeit aber nur dann sein, wenn den einzelnen, dahinfliessenden Empfindungen ein bleibendes Subjekt zu Grunde liegt, eine Substanz, ein Ich.

Mercier will auch in der Behauptung Humes, dass das, was wir Geist nennen, nur ein Bündel von Vorstellungen sei, sowie darin, dass Taine von unsern Geschehnissen, von dem „Gewebe der Geschehnisse, das wir selbst sind“, von dem wir Bewusstsein haben, ein Zugeständnis an die Substanztheorie sehen.[84]) Hume selbst, sagt Mercier, hat, nachdem er die Substanztheorie geleugnet, den dadurch geschaffenen Widerspruch eingesehen und sich vergebens die Frage vorgelegt, wie denn das Gefühl der persönlichen Identität möglich sei, wenn es unter sich verschiedene Perzeptionen gebe, von denen jede ihre eigene Existenz habe.[85])

Es ist für uns unmöglich, macht Mercier weiterhin geltend, wahrzunehmen ohne Etwas wahrzunehmen. Dieses Etwas muss aber entweder für sich existieren und dann ist es eine Substanz, oder es existiert in einem andern und dann ist dieses andere eine Substanz. So können auch die Tätigkeiten „des sich Setzens“, des Marschierens usw. nicht für sich existieren, sondern nur von

---

[84]) Cf. Mercier, Métaphysique générale. 4. Ed. pag. 285—289.

[85]) Cf. Hume, Treatise of Human nature. App. et Green, I., 559 (cit. nach Mercier). Diese Stelle scheint leider bei den Anhängern der Humeschen Philosophie wenig Beachtung zu finden.

einem gewissen Subjekte ausgeführt werden, dem sie ihr Dasein verdanken. Wie wären übrigens, so fragt er, das Gefühl der Kontinuität des Ich, das die Aufeinanderfolge der einzelnen Akte konstatiert, das Verantwortlichkeitsgefühl möglich, wenn die Seele nicht von ihren Akten verschieden wäre.

Die Ausdrücke Substanz und Akzidenz, die man einander gegenüberzustellen pflegt, dürfen allerdings, bemerkt Mercier, nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob zu einer konkreten Substanz konkrete Akzidentien hinzugefügt werden. Die Seele ist auch nicht etwa ein träges Substrat. Aus der cartesianischen Fassung des Substanzbegriffes hat man den Schluss gezogen, die Seele könne keine Substanz sein, da der beständige Fluss ihres Geschehens sich nicht mit der der Substanz zugeschriebenen Eigentümlichkeit der Passivität vertragen könne. Allerdings, sagt Mercier, ist die Substanz an sich betrachtet, abgesehen von den Tätigkeiten, welche sie hervorbringt und den Veränderungen, denen sie unterliegt, passiv; daraus folgt aber nicht, dass sie in Wirklichkeit ohne Tätigkeit ist. Der Metaphysiker spricht aber, wenn er von der Substanz oder von den Akzidentien redet, vom Gesichtspunkt der statischen Ordung, ohne damit der Ordnung des Wirklichen ihren dynamischen Charakter zu bestreiten.[86])

Mercier stimmt daher zwar Leibniz bei, wenn er der Substanz einen aktiven Charakter zuschreibt.[87]) Aber, bemerkt Mercier hiezu, wenn sie auch mit einer innern Tendenz nach einem gewissen Ziele begabt ist, so ist diese Tendenz doch nicht in den Begriff des substantiellen Seins hineinzubeziehen. Man nennt ein Ding eine Substanz, um anzudeuten, dass man dasselbe be-

---

[86]) Cf. Mercier, Métaphysique générale, pag. 293.

[87]) Dies war übrigens bereits die aristotelisch-scholastische Auffassung . . . . „nomen naturae significat quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod philosophus dicit etc. S. Theol. 3a q. 2. a 1.

trachtet, insofern es ist; das Ding aber insofern es zu handeln bestimmt ist, nennt man Natur.[88])

Das substantielle Ich denkt sich Mercier im Sinne der Scholastiker aus zwei Teilsubstanzen zusammengesetzt, einer körperlichen und einer geistigen. Auch die Beweise für die Geistigkeit und Einfachheit der Seele sind im wesentlichen der Scholastik entnommen. Der Folgerung, die man von materialistischer Seite aus der Tatsache der bei geistiger Tätigkeit im Gehirn eintretenden Ermüdung gegen die Geistigkeit der Seele gezogen hat, tritt er gegenüber mit dem Hinweis, dass die Ermüdung in Wirklichkeit eine Folge des Vorstellungsablaufes ist, der an das Gehirn gebunden ist und den in demselben sich vollziehenden Stoffwechsel bedingt, der die eigentliche Ursache der Ermüdung ist. Was deshalb die Untersuchungen Merciers gegenüber der scholastischen Darlegung charakterisiert, das ist die Auseinandersetzung mit den Vertretern der modernen Philosphie, speziell der empiristischen Richtung. Wenn Mercier auch die Thesen der alten Scholastiker wieder aufnimmt, so ist seine Stellung zu diesen Problemen doch eine ganz veränderte, nachdem Hume an dem Substanzbegriff seine epochemachende Kritik geübt. Mögen auch die von Mercier beigebrachten Argumente teilweise in der Scholastik schon angedeutet sein, so wurden sie doch nicht mit diesem Nachdruck und in dieser Ausgestaltung geltend gemacht, da die betreffenden Probleme in ihrem tiefern Wesen erst durch das neuzeitliche Denken angeregt wurden.

Mit besonderm Nachdrucke betont Mercier des öftern die „experimentell festgestellten Abhängigkeitsbeziehungen“zwischen den psychischen und physiologischen Vorgängen, wie sie in dem Einfluss der geistigen Arbeit auf den Pulsschlag, die Herztätigkeit, die Blutzirkulation usw. zum Ausdruck kommt.

---

[88]) Cf. Mercier, Métaphysique générale, pag. 295.

Der klassische Spiritualismus, wie er in Frankreich von Deskartes und später von Cousin, Jouffroy usw. vertreten wurde, hat sich nach Mercier zur Lösung des hier vorliegenden Problems als unfähig erwiesen. Aber auch jener Richtung, bemerkt er, die auf Grund voreiliger Schlussfolgerungen, die lediglich auf das Experiment sich stützen, behauptet, dass alle Aeusserungen des Lebens in materiellen Kräften ihre adäquate Ursache haben, wird heutzutage keine ernstliche Beachtung mehr geschenkt. Ebensowenig will Mercier dem psychophysischen Parallelismus, wie er z. B. von Wundt vertreten wird, beipflichten, wonach die psychischen Geschehnisse bloss eine Parallelerscheinung der physiologischen Vorgänge darstellen und verwirft naturgemäss, schon auf Grund seiner metaphysischen Anschauungen, die von verschiedenen Psychologen, wie James Sully eingeführte Ergänzung der genannten Theorie, dahingehend, es müsse den psychischen und physiologischen Vermögen ein mit der Substanz Spinozas identisches Subjekt zu Grunde gelegt werden, das den tiefern Grund ihrer gegenseitigen Abhängigkeit bilden soll. Mercier ist der Ansicht, eine Lösung dieser Frage sei nur möglich unter der Voraussetzung der substantiellen Einheit des Ich. Die Tatsache, dass sich der Mensch zugleich als körperliches Wesen und als Prinzip vernünftiger Handlungen denkt, kann nach ihm nicht in Zweifel gezogen werden. Wiewohl Deskartes sich bemühte, eine möglichst strenge Scheidung zwischen Körper und Denken zu vollziehen, so musste er doch zugestehen, dass wir so enge mit dem Körper verbunden sind, dass „wir ein einziges Ganzes mit ihm bilden.“[89]) Wie sollten aber Körper und Seele ein Ganzes bilden, wenn sie nicht als zwei Teilsubstanzen zu einer Natur und einer Person, zu einer einzigen Substanz vereinigt sind? Wäre die vernünftige Seele eine von dem körperlichen Subjekt der sensitiven Tätigkeiten verschie-

[89]) Cf. Descartes, Meditation sixième. Simon, pag. 117—120.

dene Substanz, so wären die Bewusstseinstatsachen unverständlich: Ein Ich würde dann seine Empfindungen wahrnehmen, ein anderes Ich seine Denkakte; unmöglich aber könnte ein und dasselbe Ich die nach der Voraussetzung substantiell verschiedenen Subjekten angehörenden Tätigkeiten als die seinen wahrnehmen. Was das Bewusstsein uns aufdrängt, und übrigens auch im allgemeinen Sprachgebrauch zum Ausdruck kommt, sagen wir doch, dieser bestimmte Mensch, Sokrates, nicht bloss seine Seele, denkt — das ergibt sich schliesslich auch aus der beständigen und gegenseitigen Abhängigkeit aller menschlicher Tätigkeiten: „Die Integrität der Organe ermöglicht das gesunde Leben des Organismus, der gesunde Zustand des Organismus bildet das notwendige Erfordernis für den regelmässigen Ablauf des sensitiven Lebens; in den Sinnen endlich liegt die erste Bedingung für die Entwicklung des geistigen Lebens. Körperliche Kräfte und geistige Faktoren wirken in beständiger und regelmässiger Weise zusammen zur Erhaltung und Entwicklung des vernünftigen Seelenlebens, kurz, es ist im Menschen ein permanentes Prinzip der innern Zielstrebigkeit vorhanden, das der ganzen Betätigungsweise zufolge nach dem Ziele, das dem vernünftigen Subjekt gesetzt ist, hinweist. Ein solches Subjekt aber ist eine Natur (une nature), diese selbst aber ist identisch mit der Substanz.“[90])

Die Frage, wie die substantielle Einheit des Ich möglich sei, löst Mercier auf Grund der aristotelisch-hylemorphistischen Theorie, der zufolge die materiellen Substanzen zusammengesetzt sind aus der Materia prima und der substantiellen Form. Erstere fällt allerdings, gibt Mercier zu, nicht unter die äussere Beobachtung, wird aber von der Vernunft erschlossen. Der Begriff ist daher nur ein analoger, negativer, aber doch nicht ein bloss logischer, wie oft behauptet

[90]) Cf. Psychologie, t. II., pag. 286.

wird. Die materia prima ist eine Potenz, aber eine wirkliche Potenz, die zur innern Konstituierung des Körpers beiträgt, obgleich sie für sich allein nicht als existierend gedacht werden kann; da sie nicht für sich existiert, kann sie auch nicht wahrgenommen und daher auch nicht vorgestellt werden, woraus aber nicht folgt, dass sie bloss ein phantastischer Begriff ist, gelangen wir doch zu ihr auf dem Wege des Schlusses.

Auch bezüglich der Form nimmt Mercier die scholastischen Anschauungen herüber, die sich zusammenfassen lassen in die Formel: „Anima formaliter rationalis est eminenter corporea et vegetativa et sensitiva."

Mercier versucht, den Begriff der materia prima an einem Beispiel klar zu machen. Ein Nahrungsstoff, wie etwa Kohlenstoff, verwandelt sich in einen Teil der lebenden Substanz; der Kohlenstoff wird weder vernichtet, noch wird dieser Teil der lebenden Substanz aus Nichts geschaffen. Jedermann wird sagen: der Nahrungsstoff hat sich in lebende Substanz verwandelt. Damit aber eine Substanz sich in eine andere verwandeln kann, muss es notwendig in der erstern etwas geben, das in der zweiten noch fortbesteht. Dieses erste Subjekt der substantiellen Umwandlung ist die erste Materie. Sie muss, um existierende, ausgedehnte, mit Eigenschaften begabte Substanz zu werden, mit einem Prinzip des Seins und der Tätigkeit, der substantiellen Form vereinigt werden, aus welcher Verbindung sich erst die volle Substanz ergibt.

Bewahrheitet sich aber in diesem Beispiel in Wirklichkeit die scholastische Theorie von Materie und Form? Wenn man sagt, der Kohlenstoff verwandle sich in einen Teil der lebenden Substanz, so heisst dies, dass der Kohlenstoff (C) in den lebenden Organismus aufgenommen und nach Hinzutreten von Sauerstoff (O) im Organismus zu Kohlensäure ($C O_2$) verbrennt.

Der Kohlenstoff wird daher, wie Mercier richtig bemerkt, nicht vernichtet, er bleibt als solcher erhalten in der Zusammensetzung $C O_2$ und er kann durch Analyse wieder gewonnen werden; es ist bloss, um im scholastischen Sinne zu sprechen, an Stelle der niedern Form des Elementes C die höhere der menschlichen Seele getreten. In keinem Stadium der angeblichen Umwandlung aber ist die Annahme einer eigenschaftslosen materia prima gerechtfertigt. Denn zugegeben, dass an Stelle der niedern Form die höhere der Seele getreten ist, so kann die niedere Form doch nicht zu Grunde gegangen sein; denn, wenn die einzelnen Elemente wieder aus ihrer Verbindung hervortreten, so kehren auch die frühern Formen wieder. Eine Auflösung einer aus materia prima und substantieller Form bestehenden Einheit des Elementes C kann also nicht angenommen werden, abgesehen davon, dass sie durch nichts gefordert ist. Die Annahme einer materia prima bewahrheitet sich demnach hier nicht.

Kann aber die Existenz einer materia prima im Sinne eines realen Faktors im Werdeprozess überhaupt angenommen und mit entscheidenden Gründen verteitigt werden? Bei der Beantwortung dieser Frage ist es von Wichtigkeit, sich zu vergegenwärtigen, wie Aristoteles zur Aufstellung dieser Theorie gekommen ist. Unbefriedigt von der zu seiner Zeit herrschenden Naturauffassung, derzufolge man entweder mit den Eleaten die Möglichkeit des Werdens überhaupt bestritt, oder mit den Atomisten das Werden nur als eine der Zahl und der Gruppierung nach verschiedene Kombination der Atome fasste, behauptet Aristoteles die Möglichkeit des substantiellen Werdens. Der fundamentale Unterschied zwischen dem Lebenden und dem Leblosen scheint ihn dazu bestimmt zu haben. Geht aber eine Substanz in eine andere über, so muss, wie er glaubt, notwendig etwas bleiben, das zugleich das identische Substrat für die neue Substanz bildet und dies ist

die Substanz der Möglichkeit nach, die materia prima im Sinne ihrer ursprünglichen Ableitung bei Aristoteles; das Wirkliche kann nicht aus dem Wirklichen, aber auch nicht aus dem Nichts werden.

Wir begreifen diese Theorie vollständig als Produkt der geschichtlichen Entwicklung, aber ob sie dem heutigen Stand der Naturerkenntnis entspricht, ist eine ganz andere Frage.

Es kann, so sagt man im Sinne des Aristoteles zur nähern Begründung der genannten Anschauung, nichts wirklich werden, was nicht vorher möglich war; dieses Mögliche muss aber bereits einen gewissen Grad der Realität besitzen, sonst hätten wir ja ein Werden aus Nichts; es ist fernerhin, wie das Wirkliche, von unseren Denken abhängig, es ist ein allgemein Gültiges, ein Ungewordenes, Ewiges, also zweifellos etwas Reales. Das Mögliche ist zwar das blosse Sein der Dinge, aber gerade deswegen bereits auch etwas Reales, wenn auch nicht das ganze Ding, zu dem es erst wird, wenn das Dasein als „Complementum realitatis", wie Chr. Wolff sich ausdrückt, zum Sein hinzutritt.

Eine klare Reflexion hierüber wird aber ohne weiteres ergeben, dass zwischen Sein und Nichtsein nichts in der Mitte liegt. Wenn mit der Aufhebung des Daseins nicht auch die Denkbarkeit aufgehoben wird, so folgt deswegen noch nichts für deren Realität. Beide gehören ja doch ganz verschiedenen Ordnungen an. Wenn wir sodann im Möglichen auf etwas von uns Unabhängiges stossen, so hat dies seinen Grund darin, dass es an die Denkgesetze gebunden ist; daraus ergibt sich aber wiederum nichts für die behauptete Realität.

Die materia prima als Möglichkeit soll nach der scholastischen Auffassung ein eigenschaftsloses, passives Substrat sein. Nehmen wir einen Körper, der mit seiner substantiellen Form verbunden ist. Der Körper als solcher ist zusammengesetzt aus Molekülen und diese aus Atomen. Wollen wir nun von der substantiellen Form, in

Gedanken wenigstens, die materia prima, das Substrat absondern, so müssen wir von dem Körper seine ganze stoffliche Zusammensetzung, die Moleküle und Atome, welche qualitative Bestimmtheiten, wie Ausdehnung usw., darstellen, uns wegdenken, dann aber bleibt uns offenbar nichts mehr übrig. Die Möglichkeit ist daher nichts anderes als Denkbarkeit oder Denkmöglichkeit.

Wenn übrigens von der innern Möglichkeit behauptet wird, dass sie der Wirklichkeit vorangehen müsse, so muss diese Auffassung vom Standpunkte des menschlichen Denkens entschieden abgewiesen werden. Das letztere setzt vielmehr die Wirklichkeit voraus. Die Dinge haben nicht deshalb diese bestimmte Beschaffenheit, weil wir diese bestimmten Eigenschaften ohne Widerspruch mit einander verknüpft denken können, sondern wir denken sie so, weil sie in der Wirklichkeit sich so vorfinden. Allerdings muss etwas möglich sein, damit es wirklich wird. Es bleibt aber dabei bestehen, dass unser Denken an die Beschaffenheit der wirklichen Dinge geknüpft ist, und dass für die Realität des Möglichen daraus nichts folgt.

Wenn man auch mit der Scholastik diese Möglichkeit sich als innere Widerspruchslosigkeit denkt, oder sie vom Standpunkt einer theistischen Weltanschauung als mit der göttlichen Wesenheit nicht widersprechend gefasst wissen will, so besitzt sie auch in diesem Sinne weder eine von den wirklichen Dingen, noch von den göttlichen Ideen getrennte Realität. Wenn aber dieses qualitätslose Substrat, die materia prima, nichts Reales ist, wo ist dann das Objekt, an dem die Form ihre gestaltende Tätigkeit ausüben kann? Es ist leicht einzusehen, dass die Theorie von Materie und Form in ihrer ursprünglichen Ableitung ihrer Konsequenz nach zu einer idealistischen Weltanschauung führt.

Aber man spricht auch von einer sog. äussern Möglichkeit. Was durch irgend eine Kraft oder Ursache in Wirklichkeit überführt werden kann, ist äusserlich möglich. Aber auch dieser Begriff erscheint

uns nach einigem Nachdenken in bezug auf das, was seine Eigentümlichkeit ausmacht, als ein blosses Gedankending. Die Erfahrung hat uns gelehrt, dass das Eintreten eines Ereignisses vom Vorhandensein eines gewissen Kreises von Bedingungen abhängig ist. Wir halten dann das Ereignis für möglich, wenn ein Teil der Bedingungen bereits gegeben ist; wirklich vollendet ist es, wenn sämtliche Bedingungen eingetreten sind. Bevor aber die Verwirklichung eintritt, ergänzen wir in Gedanken die noch ausstehenden Bedingungen und denken zu dem bereits wirklich vorhandenen die Möglichkeit hinzu, dass aus demselben etwas Neues hervorgehen könne. Der Satz, „der Same ist die Möglichkeit der Pflanze", will offenbar besagen, dass etwas vorhanden ist, was, wenn noch etwas hinzukommt, ein bestimmtes Neues aus sich hervorgehen lassen kann. Der Begriff der äussern Möglichkeit umfasst hier zwei Bestandteile: Ein Reales, nämlich die Bedingungen, die bereits schon vorhanden sind, der Same; dazu aber fügt unser vorausschauendes Denken ein blosses Gedankenelement, dass aus dem bereits Vorhandenen ein Neues, eine Pflanze hervorgehen kann. Was also hier als Möglichkeit angesprochen wurde, ist ein blosses Gedankengebilde. — Die Schwierigkeit für die Annahme einer materia prima als reellen Faktor im Werdeprozess tritt aber in jenen Fällen mit besonderer Deutlichkeit zu Tage, wo aus einem Ding mehrere werden. Durch die substantielle Möglichkeit, bezw. die materia prima, soll uns begreiflich gemacht werden, wie aus einer Substanz eine andere entstehen kann. Die neuentstandene soll mit derjenigen, aus der sie entstanden ist, durch ein numerisch identisches Substrat verbunden sein. Dies trifft jedoch nicht zu in den Fällen, wo aus einem Ding durch Teilung mehrere entstehen. Wir müssen hier annehmen, dass auch die Materie geteilt werde; ein qualitätsloses passives Substrat kann aber nicht geteilt werden. Das ist z. B. der Fall bei der Zellteilung und so ist es auch beim Verbrennungsprozess,

dessen Endergebnis uns vorliegt in einer grössern oder kleinern Anzahl neuentstandener Substanzen. Hier, wie dort, ist es unmöglich anzunehmen, dass der Werdeprozess vor sich gehe auf Grund eines numerisch identischen, passiven Substrates.

Die Theorie von Materie und Form im Sinne der ursprünglichen aristotelischen Ableitung widerspricht daher der heutigen Naturauffassung und steht auch im Widerspruch mit allen bisher gemachten Erfahrungen. Die Annahme eines substantiellen Werdens im Sinne des Aristoteles ist in der Natur durch keine einzige Tatsache gestützt, wenn auch daraus noch nicht die Unmöglichkeit überhaupt gefolgert werden darf. Auch die in neuester Zeit gemachte Entdeckung, dass Radium in Helium sich umwandelt, wird von den Naturforschern durchaus in atomistischem Sinne gedeutet[91]) und für diese Interpretation sprechen in der Tat eine Menge von Tatsachen der Chemie; es sei nur hingewiesen auf das von L. Meyer und Mendelejeff aufgestellte periodische System der Elemente, demzufolge die Eigenschaften der Elemente periodische Funktionen ihrer Atomgewichte sind. Aber sei dem auch, wie es wolle, das wenigstens erscheint uns nach diesen Erwägungen als auffallend, dass Mercier die Theorie von Materie und Form in dieser Ausgestaltung kritiklos in sein neuscholastisches System hinübergenommen hat.

* * *

Merciers Denkrichtung ist, wie die bisherigen Erörterungen gezeigt haben, in den Grundanschauungen von der Scholastik beeinflusst; aber auch die neuere Philosophie ist nicht ohne bedeutenden Einfluss auf ihn gewesen. Mercier ist vorerst von dem Geiste der modernen Philosophie überhaupt beeinflusst, was deutlich zu Tage tritt in seiner Auffassung von der Stel-

91) Cf. Himstedt, Die Radioaktivät und die Konstitution der Materie. Freiburg i. Br. Speyer und Kaerner.

lung der Philosophie zur Theologie. Jene soll um ihrer selbst willen betrieben werden, nicht etwa aus einem apologetischen Interesse; die berechtigte Freiheit des Mannes der Wissenschaft soll nicht eingeschränkt werden durch übertriebene religiöse Befürchtungen. Hiedurch hat Mercier sich in einen eklatanten Gegensatz gestellt zu den Vertretern der neuthomistischen Bewegung in Italien.

Von entscheidendem Einfluss auf die Denkweise Merciers ist die moderne empirische Forschung gewesen. Er hat glücklicherweise die Fruchtlosigkeit einer abstrakten Begriffsphilosophie eingesehen und ist zur Ueberzeugung gelangt, dass ein modernes philosophisches System nur dann auf Erfolg rechnen kann, wenn es die unbestrittenen Resultate der Erfahrungswissenschaften nicht nur nicht abweisend ignoriert, sondern dieselben mit der eigenen Ideenentwicklung zu einer einheitlichen Synthese zu verarbeiten sucht; denn die Zeiten der aprioristischen Geisteskonstruktionen eines Fichte, Schelling, Hegel usw. sind vorüber.[92])

Der von den einzelnen Vertretern der neuern Philosophie auf Mercier ausgeübte Einfluss ist vorerst nicht so sehr in weitgreifenden Einzelanschauungen, als in der allgemeinen philosophischen Auffassung zu konstatieren. Die Vorliebe, die Mercier für erkenntnistheoretische Fragen an den Tag legt, weist entschieden auf Kant zurück, wenn man auch sonst, spez. in seiner Psychologie, nur mit Mühe eine Anlehnung an kantische Denkweise zu entdecken vermag. Mit Kant ist Mercier bemüht, der Philosophie eine auf Erkenntnistheorie aufgebaute Grundlage zu schaffen.

In seinem Streben nach möglichst genauer Analyse der Bewusstseinstatsachen ist Mercier dem Beispiel der englischen Assoziationisten Hume, J. Mill, A. Bain usw. gefolgt. In der Herbeiziehung der auf dem Gebiete der Tier- und Kinderpsychologie, bei anormalen

[92]) Cf. Mercier, Origines, pag. 389.

und krankhaften Individuen, endlich bei den verschiedenen Rassen gemachten Beobachtungen zu den allgemeinen Resultaten der Psychologie lässt sich deutlich der Einfluss H. Spencers erkennen. Die experimentelle Richtung seiner Psychologie endlich deutet auf die deutsche Schule, spez. auf Wundt, hin, da dieser von den deutschen Philosophen ihm am geläufigsten ist, wie er auch in der physiologischen bezw. anthropologischen Behandlung seiner Psychologie stark an Wundt erinnert.

Ohne genau auf jede Einzelheit eingehen zu wollen, sei noch bemerkt, dass Mercier in seinen Ausführungen über die Messungen der Intensität und der Dauer der psychischen Geschehnisse sich hauptsächlich an Wundt[93]), Feré[94]), Mosso[95]), Beaunis[96]), Ziehen usw. anlehnt. Auch in seinen Ausführungen über die Funktionen des Muskelapparates und des innern und des Gemeinsinnes nimmt er Bezug speziell auf die Beobachtungen Wundts, sowie W. James. Von ersterm akzeptiert er auch die Erklärung der Gedächtnisbilder als funktionelle Dispositionen der Nervensubstanz und deutet diese dann weiterhin als eine molekulare Veränderung der Nervenzellen.

Auch Ribot muss unter denjenigen genannt werden, auf die Mercier zurückgreift; von ihm hat er das Gesetz der Dissoziation, oder wie Ribot es nennt, das Gesetz der Regression (Loi de régression ou de réversion), während er, wie wir bereits gesehen, bei den Gesetzen der Assoziation zu Bain hinneigt. Mit Berufung auf Ribot tritt Mercier auch für die Möglichkeit der Existenz indifferenter, d. h. weder lust- noch unlustgefärbter Innenzustände ein. Bezüglich der Einteilung der Leidenschaften hält er diejenige von Ribot für

---

93) Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie.

94) Sensation et mouvement.

95) Mosso, La Peur.

96) Beaunis, Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale.

die geeignetste, während er die scholastische als ungenügend bezeichnet. Der Einfluss, den Taine spez. durch sein Werk de l'intelligence auf Mercier ausübt, ist ebenfalls deutlich zu erkennen. Es sei nur hingewiesen auf die Unterscheidung des Vorstellungsbildes von dem abstrakten Begriff, auf das Auftreten des doppelten Bewusstseins und auf die Theorien über die Muskelempfindungen und die Bildung eines sog. Muskelatlasses.

In seinen Ausführungen über die Anatomie, Physiologie und Hystologie des Nervensystems stützt sich Mercier meistens auf Van Gebuchten[97]), Flechsig[98]), Beaunis[99]) etc., in der Darlegung der Morphologie und Physiologie, der Zelle, des Problems der Hereditität usw. auf Hertwig[100]), Yves Delage[101]), Gautier u. a.

* * *

Wenn wir uns nun fragen, wie das Unternehmen Merciers wohl zu werten sei, so muss vorerst zugestanden werden, dass Mercier für die Scholastik in den romanischen Ländern unzweifelhaft eine philosophische Renaissance angebahnt hat, indem er vor allem ihren unabhängigen Charakter mit Nachdruck geltend gemacht und mit vorurteilsfreiem Geiste an die Ergebnisse der modernen Wissenschaft herantritt und sie in seinem System zu verwerten sucht. Hier muss aber zugleich auf eine Schwäche der Psychologie Merciers hingewiesen werden, die gerade dem Bestreben, die Resultate neuzeit-

---

[97]) Van Gebuchten, Anatomie du système nerveux de l'homme. 1900. 3. ed. Louvoin Mytpruyst.

[98]) Flechsig, „Gehirn und Seele", „Ueber die Lokalisation der geistigen Vorgänge". Leipzig 1896.

[99]) Beaunis, „Nouveaux éléments de physiologie humaine". Paris 1888.

[100]) Hertwig, „Die Zelle und ihre Gewebe". Jena 1892.

[101]) Yves Delage, „L'hérédité". Reynold, Paris.

Dies sind einige der von Mercier meist zitierten Werke.

licher Forschung in weitgehendster Weise zu berücksichtigen, entsprungen ist: Mercier lässt allzuoft bloss die Ansichten anderer sprechen, statt einer selbständigen Untersuchung, die Entscheidung der Fragen anheimzustellen. Es sei nur hingewiesen auf die Ausführungen über die Intensität und Dauer der psychischen Geschehnisse, die Suggestion und Hypnose, die Instinkte, die Behandlung der Gesetze der Assoziation. Es kann daher Mercier, allerdings im beschränkten Sinne, d. h. mit Rücksicht auf gewisse Partien seiner Psychologie, der Vorwurf eines gewissen Eklektizismus nicht erspart bleiben. Der an der deutschen experimentellen Psychologie Geschulte wird daher da und dort das selbständige Forschen und tiefe Ergründen der Probleme vermissen und auch für jene psychischen Vorgänge, die namentlich in der neuern Psychologie den Gegenstand eifriger Untersuchung bilden, wie die Apperzeption, die ihnen gebührende Behandlung fordern müssen. Eine letzte Forderung endlich wird auf die Beseitigung der Widersprüche, die zwischen scholastischen Anschauungen und den Resultaten der Naturwissenschaft bestehen, hinzielen; es sei nur hingewiesen auf das Erkenntnisproblem und die Theorie von Materie und Form in ihrer ursprünglichen Ableitung. Die durchgehend selbständige, auf eigener Erfahrung sich stützende und vertiefte Interpretation der psychischen Probleme wird daher eine neue Etappe in der Entwicklung der Löwener Schule bedeuten müssen, wenn sie auf nachhaltigen Erfolg rechnen will. So nur kann das Ganze zur Bedeutung eines einheitlichen Systems, dem die Kraft einer zwingenden Konsequenz innewohnt, sich erheben.

Wiewohl wir zwar auf dem gemachten Vorwurfe bestehen müssen, so dürfen wir Mercier anderseits eine gewisse Selbständigkeit und Originalität der Gedanken nicht absprechen. Seine Ausführungen über die Abstraktion, die Willensfreiheit, die vielfach angestrebte Vertiefung mancher Fragen zeigen uns zur Genüge, dass

Mercier den Problemen mit scharfem Blicke und mit grösstem Interesse nachgeht.[102])

Ein weiteres unbestreitbares Verdienst hat endlich Mercier sich dadurch erworben, dass er die Scholastik in den romanischen Ländern in einer modernen Sprache weitern Kreisen zugänglich gemacht hat; denn ein philosophisches System wird nur dann bei der modernen Welt sich Eingang verschaffen können, wenn es in der Sprache der Jetztzeit redet. Die moderne Welt hat eine viel zu hohe Achtung vor sich selbst und ihren Errungenschaften, als dass sie auch heute noch einer toten Sprache die Früchte ihres Geistes anvertrauen wollte. Hieraus begreift sich denn auch das grosse Interesse, das man den Werken Merciers entgegenbrachte. Dieser Ansicht hat auch Eucken Ausdruck verliehen, wenn er sagt: „Es ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache, dass der Thomismus heute dort seine grösste Lebensfähigkeit zeigt, wo er das mittelalterliche Gewand abgelegt hat und in der Sprache der Zeitgenossen spricht.[103]) Und wenn der genannte Philosoph die Löwener Schule „Das wissenschaftliche Zentrum des heutigen Thomismus[104]) nennt, so ist dies neben der Energie und dem Geschick, das Mercier in der Verfolgung seiner Ziele entwickelt und „seinem unermüdlichen Schaffen, das uns Respekt und Bewunderung abnötigt", sicher die-

---

[102]) Wenn gewisse Fragen weniger ausführlich behandelt sind, so mag dies auch zum Teil in der Anlage und dem Zweck seiner Werke den Grund haben. So ist sein „Lehrbuch der Psychologie" nur für die Zuhörer berechnet, als Ergänzung speziell für diejenigen Fragen, welchen in der Vorlesung nicht eine eingehendere Behandlung zuteil wird. Eine Reihe „interessanter Fragen" hatte Mercier sich für das von ihm geplante Werk „Etudes psychologiques" vorbehalten, das leider nicht mehr erschienen ist.

[103]) R. Eucken, Das wissenschaftliche Zentrum des heutigen Thomismus, Beilage zur (Münchner) Allgemeinen Zeitung, 1904, Nr. 221.

[104]) Ibidem.

sem Umstand zu verdanken. Diese fortschrittliche Gesinnung, die Mercier auch in dem Gedanken, den wir zum Motto[105]) gewählt haben, in charakteristischer Weise zum Ausdruck gebracht hat, dass wir für unsere Zeitgenossen philosophieren, zeigt uns, dass er das Geheimnis des Erfolges für ein philosophisches System erfasst hat. Und so scheint es denn unter den gemachten Restriktionen nicht ausgeschlossen zu sein, dass es der Neuscholastik, wie sie in der Löwener Schule uns entgegentritt, gelingen wird, mit der Berechtigung eines neuzeitlichen Systems aufzutreten und vielleicht in absehbarer Zeit, nachdem sie durch die Bedeutsamkeit ihrer Untersuchungen die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen dauernd auf sich gelenkt, wieder eine grössere Anzahl von Anhängern zu gewinnen. Diese Möglichkeit dürfte nur dann abgewiesen werden, wenn der heutzutage allerdings von weiten Kreisen eingenommene erkenntnistheoretische Standpunkt die letzte Phase der philosophischen Entwicklung, das letzte Wort der Philosophie überhaupt wäre, zu welcher Annahme uns aber die durch die Geschichte uns aufgedrängte Auffassung von der Entwicklung des philosophischen Gedankens nicht berechtigt. Für diejenigen aber, die der Neuscholastik ohnehin feindlich gegenüberstehen, wird die versuchte Rechtfertigung ihres Standpunktes wenigstens ein Problem werden.

---

[105]) „Pour qui philosophons-nous, sinon pour les hommes de notre temps? Et qu'avons-nous en vue en le faisant sinon de proposer une solution aux doutes, qui obsèdent nos contemporains? Cf. Mercier, Origines, pag. 463.

Lebenslauf.

Der Verfasser dieser Dissertation wurde am 9. Februar 1882 zu Ballwil, Kanton Luzern, geboren und besuchte daselbst die Primarschule. Nach Absolvierung begann er die humanistischen Studien am Gymnasium zu Bero-Münster, die er in Einsiedeln fortsetzte und an der Kantonsschule zu Luzern zum Abschluss brachte. Hierauf bezog er die Universität Löwen, wo er sich ein Jahr speziell mit Psychologie beschäftigte, um dann an der K. Ludwig-Maximilians-Universität in München, wo er zwei Jahre zubrachte und speziell dem Studium der Geschichte der Philosophie, der Psychologie, sowie der griechischen Geschichte und der Anthropologie sich widmete, seine philosophischen Studien zum Abschluss zu bringen.